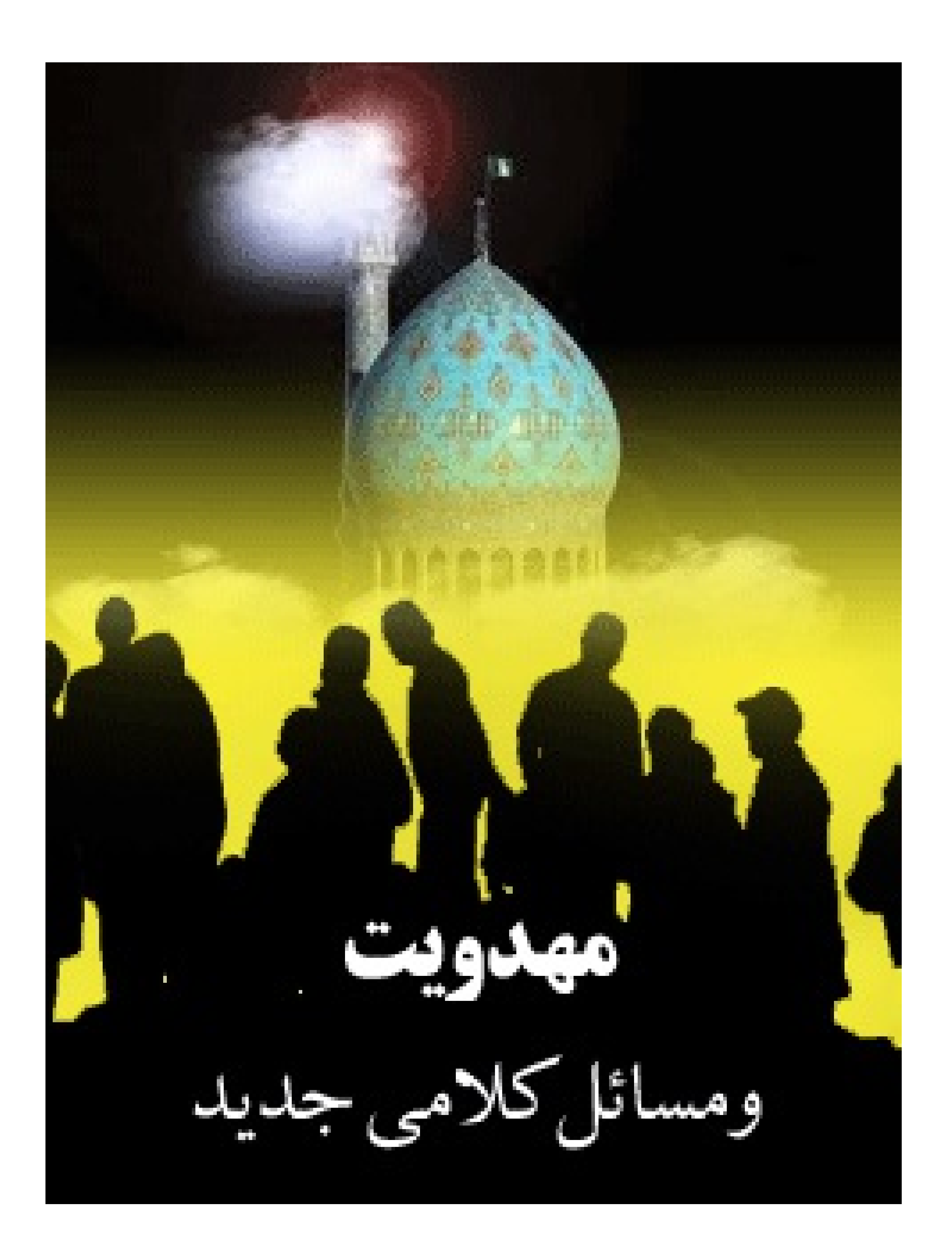

مهدویت
ومسائل کلامی جدید


بسم الله الرحمن الرحیم

# مهدویت و مسائل کلامی جدید


نویسنده:

رضا حاجی ابراهیم



ناشر چاپی:

مجهول ( بی جا ، بی نا )

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# مهدویت و مسائل کلامی جدید

## مشخصات کتاب

نویسنده: رضا حاجی ابراهیم

ناشر : رضا حاجی ابراهیم

## مقدمه

در این نوشتار، ابتدا به تفاوت «فلسفه ی دین» و «کلام جدید» اشاره می شود، سپس «تعریف دین از منظر دین پژوهی جدید» صورت می گیرد، پس از آن، تقسیم «دین» به «ادیان سنّتی» و «ادیان دنیوی»، و تقسیم «ادیان سنّتی» به «وحیانی» و «غیر وحیانی» مطرح می شود.

به دنبال تکیه ی ادیان وحیانی بر وحی، در باب ماهیّت وحی، به سه دیدگاه اشاره می شود، آن گاه دیدگاه گزاره ای به تفصیل خواهد آمد.

نوشته ی حاضر تقریر سلسله ی درس های «مهدویّت و مسائل کلامی جدید» از استاد دکتر رضا حاجی ابراهیم است که در «مرکز تخصصی مهدویت» در قم برای جمعی از طلاب و دانش پژوهان ارئه شده است.

## در آمد

مهدویت و مسایل جدید کلامی مشتمل بر بخشی از مسایل جدید الورود در حوزه کلام یا فلسفه ی دین است که لوازم و پیامدهایی در ارتباط با مهدویت (به روایت شیعی) دارند. به همین جهت، پس از بیان تعریفی کوتاه از کلام جدید و فلسفه ی دین و اشاره به تفاوتهای این دو، با طرح مباحثی مثل دیدگاه تجربی در باب وحی، تکثر گرایی دینی، سکولاریزم و... نتایج حاصل از این آراء در باب مهدویت استخراج شده، مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

## تفاوت کلام با فلسفه دین

«کلام» با «فلسفه ی دین» به لحاظ روش و غایت و موضوع، تفاوت دارد. دانش کلام، دانشی است که غایت آن، دفاع از آموزه های دینی خاص است و به همین جهت، دانش کلام، همیشه، به صورت مضاف یا به صورت یک اسم مرکب وصفی به کار می رود و گفته می شود: «کلام اسلامی» یا «کلام مسیحی» و مانند آن، در حالی که «فلسفه ی دین»، چنین نیست؛ زیرا، فلسفه ی دین، اوّلاً از همه ی تعالیم یک دین بحث نمی کند، بلکه از آموزه های مشترک بین الادیان بحث می کند و ثانیاً، در مقام دفاع از تعالیم یک دین نیست و لذا بعضی از فیلسوفان دین، در بحث خداشناسی، نهایتاً به این نتیجه می رسند که هیچ کدام از ادلّه ی که بر له وجود خدا اقامه شده است مثبت وجود خدا نیست یا بعضاً ملحد یا لاادری هستند. از این رو، دانش کلام، به عنوان دانشی مطرح است که یا بی موضوع است یا یک عنوان مشیری برای موضوعات اش درست می کنیم و می گوییم: «آن،

دانشـی است که از گزاره هـای متون مقـدس دینی بـا غایت دفاع از تعالیم و متون دینی خاص، بحث می کنـد و از روش های متنوّعی مانند روش تجربی یا عقلی یا روش تاریخی یا روش شهودی ممکن است استفاده بکند».

## اقسام ادیان

اوّلین بحث مـا، وحی و تجربه ی دینی است. مقـدّمتاً، مستحضـر هستیـد که ما، در یک تقسـیم، ادیان را به ادیان وحیانی و غیر وحیـانی، تقسـیم می کنیم. ادیـان غیر وحیـانی، مثـل نوع آیین هـایی است که در شـرق دور پیروانی دارنـد. بودیسم، تائوئیسم، شینتو، کنفوسـیوس، از این دسـته است. ادیان وحیانی، مثل اسـلام، یهودیّت، آیین زرتشت و آیین صابئی است. همه ی این ها، ریشه های وحیانی دارد.

البته وجه اطلاق دین بر این دو دسته از ادیان، صرفاً، از باب شباهت خانوادگی است.

یکی از مسایـل مهم در ابتـدای هر کتابِ فلسـفه ی دین، مقصود ما از دین، یعنی تعریف و تفسـیری است که از دین می کنیم، چون، در میـان ادیـان، آن قـدر فاصـله هست (هم به لحـاظ عقایـد، هم به لحاظ مناسک و عبادیّات، حتّی در امور حقوقی) که اساساً شما نمی توانید وجه مشترکی میان ادیان بیابید.

در تقسـیم دین به وحیانی و غیر وحیانی، این گونه نیست که ما، ابتـدا، مَقْسـمی داشـته باشـیم و بعد قیودی به آن بزنیم و با این قیود، اقسام درست شود و مقسم واحـد را شایـد در بین این ها نشود پیدا کرد. لذا بعضـی فیلسوفان، مثل جان هیک، در ابتدای کتاب خودش (فلسـفه دین) می گوید، ما که بر ادیان مختلف شـرقی و غربی، وحیانی و غیر وحیانی، دین اطلاق می کنیم، این اطلاق، از

باب شباهت خانوادگی ویتگنشتاین است.

ویتگنشـتاین، در بحث های خود، بحثی را در باب تعریف مطرح کرده است. او می گوید، ما وقتی می خواهیم اشیاء را تعریف کنیم، بر خلاف گذشـتگان که فرض می کردنـد مثلاًـ این افراد انسـانی، حقیقتی و گوهری – مثلاًـ ذاتیات – مشترکی دارنـد، ایشان معتقد است که ما نمی توانیم چنین گوهر و ذاتیاتی را قایل باشیم.

و، در برابر این پرسـش که «چه گونه است با این که افراد متفاوت اند، یکی قد بلند است و یکی کوتاه قد، و یکی سـفید روی است و یکی سـیاه روی، بر همه، انسـان اطلاق می کنیم؟»، او می گویـد، اطلاق یک لفظ و اسم واحـد به افرادی که میان شان حقیقـت و گـوهر واحـد فرض نکرده ایم، از یـک طرف، و در عین حـال، این افراد، همگی، هم در یـک ویژگی واحـد بـا هم شریک نیستند از طرف دیگر، و بعضی، بلند قد، و بعضی، کوتاه قد، و بعضی، سفیدند، و بعضی سیاه اند، و نه در رنگ شان و نه در ابعادشان و نه در ویژگی های بدنی یا ذهنی شان، همه، یک خصـیصه ندارند، از باب شباهت خانوادگی است. شما، اگر فرزنـدانی را در یک خانواده ی پر جمعیّت ببینید، فرزند اوّل و فرزند دوم، در سه خصـیصه ممکن است شـریک باشـند؛ یعنی، اگر ویژگی هـای فرزنـد اوّل و دوم را ببینیم، فرزنـد اوّل و دوم، ممکن است در دو خصـیصه ی B و C با هم شـریک باشند، و فرزند دوم و سوم، ممکن است در دو خصیصه ی E و F شریک باشند و به همین ترتیب، فرزند سوم، ممکن

در ویژگی H و G با فرزنـد چهارم، شـریک باشـند. الان شـما این چهار فرزنـد را با هم مقایسه کنیـد، میان اینان، یک ویژگی مشترکی که برای همه باشـد و در هیـچ کـدام مسـتثنا نباشـد، پیـدا نخواهیـد کرد، امّا دو به دو که باهم بسـنجیم، شـباهت هایی دارنـد. دوتـای اوّل، در اجزای صورت بـا هم شبیه انـد، و دوتـای دوم، مثلاً، در تناسب انـدام، و آن دوتای سوم، مثلاً، نحوه ی گفتار یا رفتارشان شبیه است، امّا فی المجموع، بخواهیـد شـباهت واحد پیدا کنید، نخواهید یافت. ویتگنشـتاین می گوید، شـما وقتی یک اسم واحـدی مثل انسان را بر افراد مختلف انسانی اطلاق می کنیـد، از این باب است که ولو میان همه ی افراد، یک ویژگی واحـد نمی یابیـد، امّیا در هر مجموعه ی افراد بـا هم، می توانیـد مشترکـاتی پیـدا کنیـد و بر اساس این مشترکات (شبیه اشتراکاتی که در چند تا خواهر و برادر وجود دارد) یک نام واحد بر آنان اطلاق می کنید.

حرف «جـان هیک» این است که در مقام تعریف دین، شـما نمی توانیـد یک گوهر واحـد و ماهیّت واحـد که همه ی ادیان را تحت پوشش قرار دهد، پیدا کنید. بنابراین آیین بودا و اسلام و... را دین نامیدن، از باب شباهت خانوادگی است؛ یعنی، هر دو دیـن را که بگیریم، یـک سـری مشترکـاتی دارد. آیین بـودیسم بـا آیین اسـلام، ولـو این که دومی، وحیـانی است و اوّلی، غیر وحیـانی، در یکی خـدا مطرح است و در یکی خـدا مطرح نیست، در عین حـال، پاره ای اخلاقیات مشابه را تعلیم می کننـد، یا یک سلسله عقاید مشترک دارند، مثلاً خلود نفس.

آن

گاه، مثلاً آیین بودا با آیین هندو، در یک سری مسائل مشترک است و... و همین طور هر آیینی با آیین دیگر، در یک سری از مسائل مشترک اند و بدین سان داستان شان، همان داستان خواهران و برادران است.

از نگاه دین پژوهی جدید، «دین»، در معنای عامّ اش به معنای یک نظامی از باورها است که به ادیان دنیوی و ادیان سنّتی، تقسیم می شود. آن چیزی که ما الان داریم درباره ی آن بحث می کنیم، همه، مربوط به ادیان سنّتی است. اول، دین را از دیدگاه دین پژوهی جدید معادل گرفتیم با نظامی از باورها که این نظامی از باورها ممکن است جنبه ماورایی داشته باشد، توجه به بالا، خدا، توجه به معاد، دین را به این معنا ادیان سنتی می گوئیم که البته آئین بودیسم و آئین شینتو و غیره جزء همین ادیان هستند.

در دین پژوهی جدید دین را به معنای وسیع استعمال می کنند نظامی از عقاید و دین سنتی به این معنای عام را به وحیانی و غیر وحیانی تقسیم می کنیم.

نکته ی مهم، این است که در ادیان وحیانی، تکیه گاه مهم دین، مسئله ی وحی است. این ادیان، محتوای خود را از جهانی و رای جهان مادی می دانند و به همین جهت، آن چه در آن ها محوریّت دارد، مسئله ی وحی است.

## وحی از دید مسیحیت

در مسیحیّت، معمولاً، دو تفسیر از مسئله ی وحی وجود دارد: یکی، وحی به عنوان تجلّی خدا، و یکی، وحی به معنای القای حقایقی از سوی خداوند. تجلّی خداوند در مسیحیّت، بیش تر از این جا سر چشمه می گیرد که عیسی مسیح

که از نگاه ما پیغمبر خدا است، از نگاه مسیحیان، پیغمبر خدا نیست، بلکه به یک معنا، خود خدا است؛ یعنی، تجسّم ناسوتی خدا است. خدا، وقتی یک پیکر جسمانی پیدا می کند، در قالب ابن للّه تجسّد می یابد، و عیسی مسیح می شود. لذا، کسانی که عیسی مسیح را دیده اند و از وی پیامی آورده اند، «رسول»اند؛ یعنی، کسانی که عیسی مسیح از طریق آنان، دارد برای ما پیامی می دهد. به همین جهت، وحی از این چشم انداز، تجلّی تاریخی خداوند است. این که در مقاطع مختلف، عیسی مسیح، (چه در زمان حیات اش و چه در زمان های بعدی)، برای مسیحیان متجلی می شود، این یک معنای از وحی بوده است که در گذشته در مسیحیّت خیلی غلبه داشته است.

البته، مراد از تجلّی، نه تجلّی به معنای تجلّی عام در عرفان، بلکه تجلی در قالب عیسی مسیح است. گاهی هم وحی از این چشم انداز، به معنای «القای حقایقی از سوی خداوند» است.

این دو تفسیر، از نگاه مسیحیّت است. هر دو نظریه، در طول قرون وُسطی، وجود داشته است. از نگاه دین اسلام، مستحضرید که «وحی»، تجلّی خدا نیست، بلکه وحی، تجلّی خدا در قالب کتاب او است و سخن او است که بیان می شود. وحی، عبارت است از سخن حق.

از نیمه ی قرن نوزدهم به این سو، طرح «وحی» به عنوان یک نحو تجربه ی دینی و تجربه ی نبوی در عالم مسیحیت به شدّت مطرح شد و پس از آن، به خاطر مشکلاتی که در میان مسیحیان وجود داشت - که اشاره خواهم کرد، انشاءاللّه، - کسانی

وحی را نه به عنوان ابلاغ حقایقی از سوی خداوند به پیامبر، بلکه به عنوان تجربه ی دینی پیامبر مطرح کردند.

نکته ی سومی که الان می خواهیم بگوییم، در واقع، طرح سه دیدگاه است که یکی یکی باید آن ها را بحث کنیم و ربطشان را با بحث خودمان که مهدویّت است توضیح دهیم.

نکته ی اوّل، این بود که ادیان، یا وحیانی هستند یا غیر وحیانی و در ادیان وحیانی، وحی، نسبت به آموزه های دینی، محوریّت دارد. نکته ی دوم، تفاوت تلقی از وحی در دیدگاه مسیحیّت و دیدگاه اسلامی است که در دیدگاه مسیحی، گاهی وحی، حقایق القا شده از سوی خدا تفسیر می شود، و گاهی تجلّی خدا، در حالی که در دیدگاه اسلامی، وحی، عبارت است از سخن خدا یا به بیان دیگر، تجلّی خداوند در کلام او، چنان که این تعبیر، از حضرت امیر آمده: «فَتَجَلَّی لَهُم سبحانه فی کتابه من غیر أن یکونوا رأوه.». [۱].

در واقع، حضرت می فرمایند، خداوند، در کتاب اش، برای انسان ها تجلّی کرده است، نه این که در قالب انسانی یا در وضعیت دیگر تجلّی کرده باشد.

پاورقی

[۱] نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

## سرشت وحی

نکته ی سوم دیدگاه های مهم در باب سرشت و طبیعت وحی است. در این باره، سه دیدگاه اساسی در مسیحیت وجود دارد. بسیاری از متفکّران مسلمان هم که بحث های جدید کلامی را مطرح کرده اند، به تأثیر پذیری از این دیدگاه ها، پاره ای از مباحث را منتقل و عیناً بر عالم اسلام تطبیق کرده اند.

## دید گزاره ای

اوّلین منظر، دیدگاه گزاره ی است. این دیدگاه، عملاً، در قرون وسطی مطرح بود. دومین دیدگاه، دیدگاه تجربی است. این دیدگاه، از قرن نوزدهم، در الهیات لیبرال مطرح شد. الهیات لیبرال، را گاهی به «الهیات اعتدالی»، ترجمه می کنند. پایه گذار این الهیات، تقریباً، آقای «شلایر ماخر» در قرن نوزدهم است که اساساً نظریه ی «وحی» را به عنوان یک تجربه ی دینی، با صراحت، بیان کرد و به لوازم اش پرداخت.

در مورد تفسیر وحی به تجربه ی دینی، ممکن است یک ریشه ها و رگه هایی رادر اندیشه ی قرون وسطی بیابیم، امّا اساساً، از قرن نوزدهم به این سو، این دیدگاه تجربی مطرح شده است، امّا دیدگاه گزاره ای، عمدتاً، مربوط به قرون وسطی است؛ یعنی، وحی را، مجموعه ی حقایقی می دانستند که سرچشمه ای ماورایی داشت و نه صرف یک مواجهه با خدا.

دیدگاه سوم، دیدگاهی است که بعضی از متکلمان و متألّهان مسیحی به تبعیت از بحث آستین در فلسفه ی تحلیلی مطرح

کرده اند.

کاری که ما می بایـد انجام دهیم، این است که ابتدا، تصویر و نمایی کلّی از این دیدگاه ها عرضه کنیم؛ یعنی، روشن کنیم که مقصود ما از این دیدگاه ها چیست و بعضی لوازم قریب این دیدگاه ها

را متذکّر شویم و آنگاه بگوییم پذیرش بعضی از دیدگاه ها، چه لوازمی نسبت به حقایق دینی ما، خواهد داشت مثلاً در مورد امامت و مهدویّت، چه لازمه ای خواهد داشت.

دیدگاه گزاره ای، لُب اش این است که وحی، یک نحوه انتقال اطّلاعات است که خداوند یا فرشته وحی به پیغمبر القاء می کند و این اطّلاعات در مقام القاء شدن، جامه و خصلت زبانی ندارد و خود پیغمبر، است که این ها را در یک قالب زبانی می ریزد و یک جامه ی زبانی خاص را بر این ها می پوشاند و به صورت جملات و عباراتی به آحاد امّت خودش منتقل می کند. بنابراین، از این منظر، وحی، نوعی انتقال اطّلاعات است.

توجّه شود که پیام یا حقایقی که خدا یا فرشته ی وحی به پیامبر القاء می کند، از سنخ گزاره است. مقصود ما از گزاره یک اصطلاح خاصی است که توضیح خواهم داد. در منطق وقتی شما می گویید گزاره یعنی سخن مرکب یا لفظ مرکب تام خبری که صدق و کذب پذیر است این معنای از گزاره (که مقصود یک جمله است منتهی جمله خبری با اسناد تام قابل صدق و کذب) این اصطلاح در بحث فعلی مقصود نیست گزاره یی که ما داریم در این جا به کار می بریم، دقیقاً، نقطه ی مقابل جمله است، در اصطلاحی که در فلسفه ی منطق وجود دارد. شما وقتی ساختار یک جمله را می بینید، مثلاً «این تخته، سفید است.» و «این ماشین، آبی رنگ است.»، یک عبارت و ساختاری دارید و یک مضمون و محتوایی. آن چه که در واقع، مضمون و

محتوای پیامِ این عبارت است، آن را به این اصطلاح، «گزاره»، و آن چه که ساختار صوری این عبارت است، مثل «الف، ب است» این را جمله می گویند و چهار فرق میان فیلسوفان منطق بین «گزاره» و «جمله»، گذاشته شده است.

فرق اوّل، این است که ممکن است یک «گزاره ی واحد» داشته باشیم که می تواند با جملات متعددی بیان شود. چون گزاره عبارت شد از محتوای یک عبارت، و «جمله» عبارت شد از صورت و ساختاری که محتوا در آن بیان می شود مثلاً می گوییم: «این تابلو، از تابلوی کلاس اوّل، کوچک تر است» و «تابلوی کلاس اوّل، از این تابلو، بزرگ تر است.». این دو عبارت با هم فرق دارد، ولی یک معنا و محتوا را افاده می کند.

فرق دوم گزاره و جمله، این است که گاهی، جمله واحد است، ولی گزاره می تواند متعدد باشد. مثلاً این که ما بگوییم: «او آمد»، بسته به این که مراد از «او»، «زید» باشد یا «عمرو»، گزاره ها مختلف است؛ با این که جمله، یکی است.

تفاوت سوم میان گزاره و جمله، این است که جمله ی واحد، به تعدّد زبان ها، متعدّد است، ولی گزاره، یکی بیش تر نیست. مضمونِ «این دیوار، گچی است» را با زبان های گوناگون فارسی و عربی و انگلیسی و... می توان فهماند. حالا گاهی من به فارسی می گویم این دیوار گچی است گاهی هم مثلاً به انگلیسی ممکن است عبارت دیگری را بکار ببریم، گزاره یکی بیشتر نیست ولی در زبانهای متعدد گزاره ی واحد به تبع زبانها در جملات متعدد بیان می شود.

تفاوت چهارم، این

است که گزاره، متّصف به صـدق و کذب می شود، ولی جمله، متّصف به با معنایی و بی معنایی می شود. جملاتی هسـتند که معنا ندارند، مثل این که شـما بگوئید: «چهارشنبه، آبی است»، یا «سه شنبه در رختخواب است». این جملات، در واقع، جملاتِ بی معنا هسـتند. بی معنایی آن ها هم از این جا نشـئت گرفته که شـما داریـد اوصاف و محمولاتی را به این موضوع نسـبت می دهیـد کـه نسـبت بـه موضـوع، قابـل حمـل و قابـل اسـناد نیسـتند. فرنگیـان، ایـن را می گوینـد خطـای مقـولی(Category mistake). در این جا، مفردات، معنا دارند، ولی ترکیب آن ها، معنایی ندارد.

گزاره هـای این دو جمله، غلـط هسـتند. منشأ غلط بودن این دو، سالبه به انتفاع موضوع بودن شان است؛ یعنی، موضوع این دو جمله، که «زمان» باشد، اصلاً، رنگ نمی پذیرد و مکان ندارد. [۱].

این تفاوت چهارم، در خصوص جملات اخباری است.

اینـک که معنـای «گزاره»، روشن شـد، می گوییم، منظور مـا از گزاره در این جـا، معنـای عـام تری است؛ یعنی، تنها، جملات اخباری منظور ما نیست، بلکه جملات انشایی هم در این جا مدّ نظر ما است.

گزاره هـایی که به عنوان پیام یا حقیقت، به پیامبر منتقل می شود، لازم نیست که از سـنخ گزاره ی منطقی یعنی اخباری باشـد، بلکه ممکن است صورت انشائی هم داشته باشد.

خوب، حالا، بـا حفظ این تفاوت ها میان گزاره و جمله، دیـدگاه گزاره ای در وحی، عبارت است از این که شـما، نوعی پیام، نوعی اطّلاعات، نوعی حقایق را، مستقیماً، از خدا یا ملک یا واسطه ی وحی دریافت کنید تا به شما اطلاق پیامبر بشود و

بعد هم چون این ها از جنس حقایق محتوایی هستند، لذا صورت زبانی مشخّص و قالب زبان خاص و عبارات معیّن ندارند.

این، نکته ی بسیار مهمی است که از نظر دیدگاه گزاره ای، القای پیام، صورت زبانی خاص ندارد و پیامبر است که به آن، قالب زبانی می دهد.

بزرگان از دانشمندان و فیلسوفان اسلامی، دیدگاه شان، دیدگاه گزاره یی است. شهید مطهری، در دو کتاب وحی نبوت و نبوت حرف شان این است که روح انسان، دو وجه دارد: وجهی به سمت بالا و وجهی به سمت پایین. با وجهِ به سمتِ بالا، حقایقی را در بالا درک می کند و بعد این حقایق، تنزّل پیدا می کند تا می رسد به مرحله ی خیال و صورت زبانی پیدا می کند. ایشان، برای این که عکس این فرایند را توضیح دهد، می گویند، ما، با حواس مان، ادراکاتی حسی داریم و این داده های حسی، می آیند در مرحله ی خیال، و در واقع، از مادّه ی بیرونی منقطع می شوند، امّا هنوز بعضی خواص مادّه را دارد و بعد این ها از این امور هم زایل می شوند و به حالت عقلانی، یعنی کلّی و معقول می رسند.

شهید مطهری می گویند، وحی هم یک مکانیزم عکس است؛ یعنی، پیامبر، در مقام وحی، با یک حقایقی و معقولاتی در جهان دیگری آشنا می شود و به آن ها معرفت پیدا می کند و بعد آن حقایق، وقتی، در قوّه ی خیال پیامبر، تنزّل پیدا می کند، صورت زبانی می گیرد.

دیدگاه فیلسوفانی مانند ابن سینا و صدر المتألهین و حتّی شیخ اشراق و کسانی مانند غزالی

همین است، تنها ابن خلدون، در یک جا، می گوید، وحی، در واقع، حقایقی است که به همین زبان القاء شده یعنی که زبان و خصلت زبانی داشتن وحی را در تنزّل وحی ایشان لحاظ می کند و الّا نوع فیلسوفان را ببینید دیدگاه گزاره ای را باور دارند. و نظر دکتر سروش دیدگاه تجربی است که حالا- می رسیم او اصلاً وحی را حقایق نمی داند گزاره هم نمی داند وحی یک مواجه با امر قدسی است. دیدگاه دکتر سروش این است که وحی نه از سنخ عباراتی است که پیامبر در قرآن گفته نه حتی مضمون و پیام این عبارات که بگوییم این عباراتش از پیامبر است و مضمونش را خداوند فرستاده هیچ کدام، از نظر آقای سروش اصل وحی عبارت است از مواجهه پیغمبر با خدا یا با فرشته وحی، همین.

امور اساسی در یک محاوره و گفت و شنود، شش امر است: گوینده؛ مخاطب، پیام؛ مواجهه، (مستقیم یا غیر مستقیم)؛ زمینه و بستر مواجهه؛ نمادهایی که شما به واسطه ی آن ها پیام را منتقل می کنید.

عملاً، در دیدگاه گزاره ای، سه رکن بیش تر وجود ندارد: گیرنده؛ فرستنده؛ پیام. لازمه ی دریافت وحی، این است که یک مواجهه ای صورت گیرد و این مواجهه هم حتماً در یک زمینه ای هست. اینها دیگر جزء وحی نیستند امور ملازمی هستند که همراه وحی اتفاق می افتد.

نکته ی دیگر در ایده ی وحی گزاره ای این است که تجربه ی دینی، گاهی وحیانی است و گاهی غیر وحیانی؛ یعنی، پیامبر، گاهی در تجربه ای وحیانی مطالبی را می گیرد و گاهی تجربه ی

دینی او، تجربه ی غیر وحیـانی است، ماننـد معراج. معراج، یک تجربه ی دینی پیامبر است که وحیانی نیست؛ یعنی، آن چه که پیغمبر دیده است، آن ها، چیزی نبوده است که جزء قرآن باشد و جزء وحی منزل بر پیغمبر، بلکه تجربه ای است غیر وحیانی.

این تجربه ی دینی غیر وحیانی، چند دسته است که بعداً توضیح داده می شود.

پاورقی

[۱] به فلسفه ی منطق از سوزان هاک و در آمدی بر معرفت شناسی معاصر دینی از آقای محمّد تقی فعّالی مراجعه شود.

## در آمد

متفکرانی چون اقبال لاهوری [۱]، بر اساس تفسیر خاصی از وحی - که اصطلاحاً دیدگاه تجربی نامیده می شود - ختم نبوّت را به معنای انقطاع رابطه بین زمین و آسمان و انکار ظهور هر مُنجی الهی دانسته اند. وجود چنین اندیشه ای - که در عین بسط پذیر دانستن تجربه های وحیانی به غیر پیامبران، انکار ظهور منجی آسمانی را پس از رسول اسلام(صلّی اللّهُ علیه وآله وسلّم)، لازمه ی ختم نبوت می داند - طرح بحثی در باب سرشت و چیستی وحی را ایجاب می کند. در مورد چیستی و حقیقت وحی، به وجود سه دیـدگاه اشاره شد و نخستین دیدگاه (دیدگاه گزاره ای) مورد بحث قرار گرفت. به اختصار گفته شد که وحی از منظر وحی گزاره ای، نوعی انتقال اطلاعات است؛ یعنی، مضامین و پیام هایی از سوی خداوند یا فرشته ی وحی، بر قلب پیامبر القـای می شود؛ آن گـاه پیـامبر این معـانی و مضـامین را صورتی لفظی و زبـانی بخشـیده، در قالبِ عبارات و جملاتی به دیگر انسان ها عرضه می دارد. به همین جهت وحی در دیـدگاه گزاره ای، سرشتی زبانی نداشـته و الفاظ و کلمات حاکی از وحی، چیزی برخاسته و نشأت گرفته از

پیامبر و برای انتقال معانی به مخاطبان است. توضیح این مطلب گذشت که ارکان وحی گزاره ای سه چیز است:

۱. فرستنده ی پیام (خدا یا فرشته ی وحی)

۲. گیرنده پیام (پیامبر)

۳. پیام (محتوایی که از سوی فرستنده پیام بر قلب پیامبر القا می شود) البته این انتقال پیام در ضمن تجربه ای (مواجهه ی پیامبر با خدا یا فرشته ی وحی) صورت می گیرد که آن را تجربه ی وحیانی نامیدیم. دقت شود که از منظر دیدگاه گزاره ای، وحی خود تجربه ی وحیانی نیست؛ بلکه انتقال پیامی است که در زمینه ی یک تجربه ی وحیانی صورت می گیرد.

پاورقی

[۱] ر.ک. محمد اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه ی احمد آرام، فصل پنجم؛ همچنین ر.ک. عبدالکریم سروش، بسط تجربه ی نبوی، انتشارات صراط.

## دیدگاه تجربی (تجربه دینی)

دیدگاه دوّم در مورد سرشت وحی، «دیدگاه تجربه ی دینی» است. این دیدگاه عملاً از حدود قرن نوزدهم به این طرف، در الهیّات لیبرال، مورد تاکید قرار گرفته است؛ هر چند، ریشه های آن را می توان پیش از قرن نوزدهم نیز، در تاریخ اندیشه ی دینیِ مسیحیّت دنبال کرد.

## توضیح اجمالی این دیدگاه

از چشم انداز دیدگاه «تجربه ی دینی»، حقیقت وحی یک نحو پیام رساندن یا سخن گفتن خدا نیست؛ بلکه حقیقت وحی یک نحوه تجربه ی دینی است؛ یعنی، سرشت و گوهر وحی، نفسِ مواجهه ی پیامبر با امر قدسی است که ما از آن به خدا یا اللّه تعبیر می کنیم. ممکن است در ادیان دیگر با اسامی دیگری مثل «پدرِ آسمانی» یا «یهوه» از او یاد شود. طبق این دیدگاه، آنچه که به عنوان «پیام وحی» برای ما نقل می شود، صرفاً توصیف و تفسیری است که پیامبر از مواجهه و تجربه ی خویش با خدا، در اختیار ما می گذارد؛ امّا اصلِ وَحی، نفس مواجهه و تجربه کردن امرِ قدسی است. پیام وحی، سفرنامه ای است که پیامبر، از سفر خودش با خداوند، برای ما به ارمغان آورده است. از این چشم انداز در واقع، بین پیامبر و خدا، کلماتی ردّ و بدل نشده است؛ بلکه یک تجربه و مواجه ی محض فارغ و خالیِ از زبان، صورت گرفته است. سپس پیامبر از پیش خود، آنچه را که برای او اتّفاق افتاده، به ما گزارش می کند؛ یعنی، توضیح و تفسیر خودش از تجربه ی دینی را برای ما نقل می کند و این نقل ها به صورت متون مقدّس در نزد پیروان دین در می آیند. در اینجا - بر خلاف وحی گزاره ای - حتّی پیام موضوعیّت ندارد. آنچه که پیامبر گزارش

می کند، صرفاً گزارش و توصیفی است نسبت به اتّفاقی که افتاده و اینکه او در مواجهه با امر قدسی، چه احساس و تجربه ای داشته است. اصلِ قضّیه، جلوه گری و تجلّی خداوند بوده است. حال در این جلوه گری یک اتفّاقی نیز، بین خدا و پیامبر افتاده است. البتّه این بدان معنا نیست که آنچه پیامبر بیان می کند، سخن خداوند است - حتّی در جایی که پیامبر به حسب ظاهر، سخن خدا را نقل می کند - بلکه همه ی اینها توصیفات او از مواجهه با امر قدسی است.

در این باب که از منظر وحی تجربی، تا چه اندازه سخن گفتن خدا با پیامبر درست و قابل اعتنا است، بحث خواهد شد. تشریح دقیق تر دیدگاه «تجربه ی دینی» در باب سرشت وحی، مستلزم بیان توضیحاتی در مورد «تجربه دینی» است، به علاوه چون این بحث پایه ی بعضی از بحث های بعدی نیز هست

- مثل بحث تکثّرگرایی که اساساً مبتنی است بر تجربه گرایی دینی - می بایست این مفاهیم دقیقتر بررسی شود. در هر حال این نکته قابل تأکید است که از نگاه «وحی تجربی» حقیقت و سرشت وحی، نه خصلت زبانی دارد و نه خصلت انتقال اطّلاعات؛ بلکه از سنخ یک نحوه مواجهه و تجربه بین خدا و پیامبر است. بنابراین آنچه را که پیامبر می گوید، در واقع گزارش و سفرنامه ی سفر معنوی او است.

## تجربه دینی

در اینکه تجربه ی دینی چیست و مراد از آن چه می باشد؛ نکاتی قابل ذکر است: نکته ی یکم. مراد از تجربه چیست؟ تجربه در منطق معنای خاصّ خود را دارد. اصطلاحاً، اگر یک سری ادراک های حسّی داشتید و این ادراک ها با یک قیاس خفّی همراه شد و

شما توانستید از این مجموعه ی محدود ادارک های حسّی، یک قاعده ی کُلّی بیرون بکشید - که متکّی بر آن قیاس خفیّ است و قطعیّت دارد و یقین بخش است - اصطلاحاً در منطق به آن «تجربه» گفته می شود. «تجربه ای» که فعلاً مورد بحث ما است، این اصطلاح و این معنا نیست؛ از این رو، این معنا را که کنار می گذاریم.

## تفاوت تجربه در عصر قدیم با عصر جدید

واژه ی تجربه (Experience)، از قرن هفدهم به این طرف، یک تحوّل معنایی پیدا کرده است. بین استعمالات قبل از قرن هفدهم با بعد از آن (دوران مدرن) تفاوت وجود دارد. در دوره ی مدرن، عملاً این واژه در یک معنا و مفهوم جدیدی به کار رفته است. تجربه (Experience) در مغرب زمین تا آن تاریخ، معنایی فعلی و کُنشی داشت؛ ولی از قرن هفده به بعد، معنایی انفعالی یافته و تحوّل معنایی پیدا کرده است. این تحوّل معنایی به این صورت است که تجربه در دوره های قبل، یک معنای کُنش گری، فعّال بودن و در حقیقت آزمودن و محک زدن داشت به عبارت دیگر معنای آن جنبه ی فعلی و تأثیرگذاری داشت، نه تأثیرپذیری. امّا در عصر جدید، عمدتاً «تجربه» به یک معنای انفعالی و تأثیرپذیری به کار می رود؛ نه روی آوردن به امتحان و محک زدن. سِرّ این تحوّل معنایی، در این است که اساساً نگاه به زندگی، بین انسان جدید و انسان قدیم، انسان دوران سنّت و انسان دوران مدرن، تفاوت پیدا کرده است. لذا وقتی از تجربه سخن به میان می آید، به جهت تفاوت نگاه ها به زندگی، انسان های جدید بیشتر حالات خوش یا ناخوش، بیم، امید، یأس و... را در ذهن دارند که بیشتر جنبه ی انفعالی

دارد؛ در حالی که برای انسان دوره ی سنّت، زندگی یک زنجیره و مجموعه ای از افعال و کردارهای باشکوه بود. بنابراین، تحوّلِ معناییِ خود زندگی و به تبع آن، تحوّل معنایی تجربه برای انسان های دوره ی مدرن، باعث شده است که ما تجربه را در این اصطلاح و معنای زیر، بیان کنیم و به کار ببریم.

«تجربه» در دوره ی مدرن، مواجهه ای است همراه با کُنش پذیری، یک نحو انفعال و مواجه شدن با یک اتفّاق و واقعه که در حین مواجهه، تأثیری هم می پذیریم. این معنای کُنش پذیری، مدخلیّت تامّ در معنای تجربه دارد. منظور از تأثیر پذیری و کنش پذیری به هنگام مواجهه، تغییر حالات انسان (مثل خوشحالی، امیدواری، مایوس شدن و...) است؛ حالت هایی که به یک نحوه انفعال باطنی انسان بر می گردد.

## ویژگی های پنج گانه تجربه (کنش پذیری)

تجربه به معنای کنش پذیری و انفعال، ویژگی هایی دارد که تا پنج امر قابل شمارش است:

۱. تجربه دریافتی زنده است.

۲. احساس هم دردی در شخص تجربه گر، نسبت به دیگرانی که این تجربه را داشته اند، ایجاد می کند.

۳. از مفاهیم و استدلال های عقلی استقلال دارد.

۴. غیر قابل انتقال است.

۵. شخصی و خصوصی است.

## خصوصیات پنج گانه تجربه

تجربه به این معنا، دریافتی زنده است؛ مثلاً کسی که در متن یک حادثه ی زلزله قرار می گیرد و وقوع آن را تجربه می کند یا مثلاً کسی که آب جوش روی دست و پای او می ریزد و می سوزد، در متن این واقعه حاضر است، احساس سوزش یا احساس لرزش زمین و از میان رفتن انسان ها را با همه ی وجود و به طور زنده، احساس و دریافت می کند. این شخص اکنون از چنین مواجهه ای که همراه با کُنش پذیری است؛ یعنی، احساس ترس یا احساس سوزش بدن (در مثال سوختن)، برخوردار است. تجربه به این معنا دریافتی زنده است؛ یعنی، شما در متن واقعه ای قرار گرفته اید و کُنش هایی را با تمام وجود لمس کرده اید. [۱] اکنون که یک دریافت زنده دارید، با کسانی که چنین وقایعی را پشت سر گذاشته اند احساس تفاهم و هم دردی می کنید؛ یعنی، اگر دست ما سوخته باشد، تازه می فهمیم کسانی که دستشان سوخته، چه کشیده اند یا آن گاه که در متن وقوع یک زلزله قرار می گیریم، تازه می فهمیم که زلزله زدگان چه واقعه ای را تجربه کرده اند، از این رو زنده بودن دریافت ما از واقعیّت، زمینه ای است برای اینکه نسبت به دیگر کسانی که تجربه هایی نظیر این را داشته اند، احساس تفاهم و هم دردی کنیم. سومین و چهارمین خصوصیّتِ تجربه به معنای کنش

پذیری، این است که احساس حاصله، از مفاهیم و استدلال های عقلی، مستقل است؛ یعنی، شما با مفاهیم و به کارگیری الفاظ و معانی کلمات و کنار هم گذاشتن مقدّمات، نمی توانید احساس سوزش و سوختن را در شخص تداعی کنید یا احساس ترس و هراس تان را در کسی ایجاد کنید. بنابراین چون این دریافت زنده است و یک احساس عاطفی و کُنش پذیری با خودش همراه دارد؛ از طریق مفاهیم و استدلال های عقلی قابل ایجاد نیست و به همین جهت هم قابل انتقال نمی باشد. شما تنها از طریق الفاظ، می توانید این واقعه را به دیگران منتقل کنید. الفاظ نیز معانی دارند؛ این معانی باید یک تصوّری در ذهن شما و سپس تصدیقی بیاورند. در نتیجه اگر این احساس از طریق مفهوم و استدلال عقلی در ذهن و در وجود دیگری قابل القا نباشد، طبعاً الفاظ و کلماتی هم که می بایست بر این مفاهیم و استدلال ها دلالت بکنند، چنین قدرتی نخواهند داشت تا نفس آن احساس را به شما منتقل کنند. به عنوان مثال وقتی که می گویم: من غمگینم؛ تصوّر مفهوم غم در ذهن تان، شما را غمگین نمی کند و حقیقت غم را وجدان نمی کنید. یا وقتی می گویم! من خیلی ترسیدم، تصوّر مفهوم ترس در ذهن شما، باعث نمی شود که ترسان و هراسان بشوید. شما فقط با مفاهیم (نه با احساس) منتقل می شوید که ممکن است در من، یک احساس خاص گذشته باشد؛ امّا اینکه متن احساس من چه بوده، کلمات و جملات، آن دریافت را به نحو زنده در وجودتان ایجاد نمی کند و این از حیطهِ توان و قدرت مفاهیم و استدلال های عقلی خارج است. الفاظی هم که بخواهند متن این احساس

را منتقل کنند، وجود ندارند. خصوصیّت پنجم این نوع تجربه، شخصی و خصوصی بودن آن است. شخصی و خصوصی بودن در اینجا، به معنای خاصی است؛ نه به این معنا که کسِ دیگری این تجربه را نخواهد داشت و این تجربه برای دیگران امکان پذیر نیست. پس مقصود این است که اگر من با مفاهیم، استدلال ها و کلمات نمی توانم این مطلب را به شما منتقل کنم که در باطن من، چه بر من گذشته و من چه دریافتی داشته ام پس می بایست در نحوه برداشت و درک حقیقت، تابع کسی بود که این تجربه را پشت سر گذاشته است. یا باید خودم این تجربه را در متن یک واقعه داشته باشم و سپس به توصیف و گزارش آن بپردازم، یا اینکه دست کم سراغ کسی یا کسانی بروم که این تجربه را داشته اند و برای فهم واقعیّت و درک موضوع، از توصیفات و اظهاراتی که اینها نسبت به این تجربه داشته اند، سراغ بگیرم.

باید توجّه کرد که احساس های باطنی، چند جور است و ما نسبت به دسته ای از آنها احساس های نظیر را داریم؛ مثلاً ما تجربه «ترس»، «غم و شادی»، «امید و یاس» و... را داریم، از این رو وقتی دیگران این امور را برای ما توصیف و گزارش می کنند، بر اساس تجربه های خودمان آنها را می فهیم؛ و گرنه چنانچه بر باطن دیگران احساسی بگذرد که ما نظیر آن را نداشته باشیم و تجربه نکرده باشیم در این صورت یا اصلاً منتقل نمی شویم که در باطن او چه می گذرد یا اگر بخواهیم منتقل شویم از باب مدل سازی است؛ یعنی، احساسی را که او دارد، به یک دریافتی که

خودمـان داشـته ایم تشبیه می کنیم و می خواهیم از راه آن دریافت، به آن احساس نزدیک شویم. البتّه با مـدل سازی، چه بسـا نتوانیم به حقیقت آن احساس نایل شویم. هر کس که تجربه ی چیزی را نداشـته باشد، با تفسیرها و توضیحات نمی توان آن را به او فهماند. به همین جهت او سعی می کند با تمثیل، تشبیه و مدل سازی از تجربه هایی که دارد، به آن مطلب نزدیک شود.

اساساً اگر ما تجربه ای از حالات، لذّت ها و ناراحتی هایی که دیگران کشـیده اند، نداشـته باشیم، آنها را درک نمی کنیم و به فهم آنهـا نایل نمی شویم و توصـیف و گزارش آنان در ما چنـدان تأثیرگـذار نخواهـد بود. به عنوان مثال اگر کسـی (بچه ای) تجربه تشـنگی نداشـته و سـختی آن را احساس نکرده باشد، شما هر اندازه توصیف تشنگی امام حسین علیه السلام) و فرزندان آن حضـرت را بکنید، تغییری در او ایجاد نمی شود. او تصوّری از تشـنگی ندارد تا سختی آن را درک کند. بنابراین باید یک تصوّر و فهم و دریافتی از تشـنگی و سختی عطش داشته باشیم تا وقتی حالت تشنگی کسی را بر ایمان نقل می کنند، حالت او را درک کنیم و متأثّر گردیم. می بایست، از توصـیفات، دریافتی حضوری و مسـتقیم داشـته باشیم تا باعث تأثّر گردد. بنابراین، «شخصـی و خصوصـی» به این معنا است که چون شـخص با الفاظ و مفاهیم، نمی توانـد آن حالت و حادثه ی زنـده و دریافت زنـده ای را که داشـته، به مـا منتقل کنـد و ما نیز خودمان نمی دانیم که بر او چه گذشـته است؛ بنابراین تجربه ی او شخصـی و خصوصی است و تنها کسی می تواند حالت او را درک کند که خود تجربه کرده باشد. امّا چون ما تجربه

نـداریم و به حالاـت او و آنچه بر او گذشـته است، به طـور مسـتقیم دسترسـی نـداریم؛ لـذا برای درک حـالت او (درک اصـل چیسـتی و کیفیّت تجربه ی او) بایـد تـابع او باشـیم و از گزارش و بیـان خـود وی اسـتفاده کنیم. [۲]. ترس، یـک تجربه به این معناست که برای دیگران نیز قابل اتّفاق است. امّا اگر شـما تجربه ای از ترس یا احساس خودکشی، نداشته باشید، هر اندازه که من از احساس و میل خودکشی خود سخن بگویم، باز نمی توانم احساس درونی ام را کاملًا برای شما شرح داده، منتقل نمایم. مفاهیم این احساس را زنده نمی کنند؛ به همین جهت، مبنای فهم آنان، دیگر حالت من نیست. مبنای فهم آنها حالت خودشان است و کلمـاتی که من بر اسـاس آنهـا واقعیّتی را که از سـر گذرانـده ام، به آنـان منتقـل می کنم. بنابراین لازمه ی شخصـی و خصوصـی بودن یک تجربه، آن است که اوّلاً چون خود ما دسترسی به یک واقعیّت نداریم و تجربه نکرده ایم و ثانیاً مفاهیم و اسـتدلال ها نیز، قدرتِ انتقال ندارند؛ بنابراین در اینکه چه اتّفاقی افتاده و با چه کیفیّتی؛ ما باید تابع باشـیم و ببینیم که شـخص صـاحب تجربه چه می گویـد. به هر حـال تجربه به معنـایی که از قرن هفـدهم به بعـد به کـار می رود، تحوّل مفهومی یافته که بیشتر بـا یـک نحوه انفعـال و کُنش پـذیری همراه است و به جهت این انفعال و کنش پـذیری، این پنـج ویژگی را دارد؛ یعنی، دریافتی زنـده است؛ با کسانی که قبلًا این تجربه را داشـته انـد؛ ایجاد احساس هم دردی می کنـد؛ قابل انتقال از طریق الفاظ و مفاهیم نیست و به همین دلیل شخصی است.

تجربه دینی: اکنون می خواهیم به تعریف تجربه ی دینی بپردازیم. گفتنی است که تعریف تجربه ی دینی که موضوع بسیار مهمّی بوده و از دو حیث و منظر قابل طرح است در دو دانش «فلسفه ی دین» و «پدیدارشناسی» مطرح است. ابتدا از چیستی تجربه ی دینی و اینکه تجربه ی دینی چیست شروع می کنیم.

برخی از کسانی که خواسته اند «تجربه ی دینی» را تفسیر کنند، طوری آن را تفسیر کرده اند که به یک سنّت دینی خاص اختصاص پیدا کرده، مثلاً گفته اند: «تجربه ی دینی، تجربه ی خداوند است، تجربه ی مواجه شدن با خدا است». حال خدا را عوض کنید و بجای آن بگویید پدر آسمانی (در مسیحیّت). این تفسیر، تفسیری نارسا و غیر جامع است؛ زیرا در بعضی از ادیان (مثل آیین بودا) اساساً خدا موضوعیّت ندارد و مفهومی به نام خدا نیست. در عین حال در آنجا تجربه های ناب باطنی، وجود دارد. برخی دیگر برای حلّ این اشکال، گفته اند: «تجربه ی دینی، تجربهِ امر متعالی است؛ ولو مفهومی هم برای آن وجود نداشته باشد.» اِستَیس در کتاب عرفان و فلسفه می گوید: بودائیان تجربه ی خدا را دارند؛ امّا تئوری و مفهوم خدا را ندارند؛ خدا را تجربه می کنند، امّا مفهومی به نام پدر آسمانی، مفهومی به نام یَهُوَه در تئوری های عقیدتی خودشان ندارند. این تعبیر هم، تعبیر نارسایی است؛ برای اینکه خیلی از تجربه های دینی از سنخ تجربه ی خدا و امر متعالی [۳] نیستند. به عنوان مثال، من پیامبر را در عالم مکاشفه می بینم؛ این تجربه ی دینی است و یا در یک مجلس نشسته ام، به حضرت ابوالفضل (علیه السلام) متوسّل می شوم و می بینم که ایشان آمد و برای من متمثّل شد و مرا شفا داد. این یک تجربه ی دینی است

و جزء مهم ترین تجربه ها، تجربه ی شفابخشی است. [۴] بنابراین تجربه هایی در ادیان هستند که هر چند از سنخ تجربه ی امرِ قدسی نمی باشند، امّا دینی اند. تعریف تجربه دینی: از آنجا که دو تعریف سابق، اشکال داشته و جامع نبودند [۵]؛ از این رو ناگزیریم تعریف دقیق تری از تجربه ی دینی ارائه دهیم. برای این منظور ابتدا بایستی بین توصیف های پدیدار شناختی و غیر پدیدار شناختی، فرق بگذاریم.

پاورقی

[۱] کسی که یک دریافت زنده از اتّفاقات دارد، با کسی که چنین تجربه ای را ندارد، فرق می کند. در مثال یاد شده، شمایی که در متن حادثه قرار گرفته اید، آن را لمس می کنید و این خیلی فرق می کند تا کسی به شما بگوید: «پایم سوخت، خیلی ناراحت بودم و زلزله آمد، زمین لرزید و من خیلی ترسیدم.» در اثر این گفتن، آن احساس به شما منتقل نمی شود و آن کنش پذیری برای شما حاصل نمی گردد. توصیفِ حالتِ دیگری، بدون آنکه تجربهِ شخصی وجود داشته باشد، موجب انتقال آن حالت و درک حقیقی آن نمی شود، حالت ترس و... را در او ایجاد نمی کند.

[۲] به عنوان مثال برای درک حالت پیامبر به هنگام نزول وحی و مواجهه ی او با خدا یا فرشته ی وحی، و برای فهم چیستی وحی، باید گوش به توصیفات و بیانات خود پیامبر داشته باشیم که آن را تجربه کرده است؛ زیرا ما هیچ تجربه ای از وحی نداریم، لذا خودمان قادر به درک آن نیستیم.

[۳] مراد ما از امر متعالی و امر قدسی در اینجا، خدا و موجود ما ورایی است. آقای اسمارت در کتاب جهانبینی ها، مشترکات بین ادیان را که نام می برد، می گوید: نوع ادیان به یک حقیقت قدسی ماورای این

جهـان قائـل انـد. این موجود مـاورای جهانی و امر قدسـی که معمولاً نسـبت خالقیت به انسان و جهان دارد، هر چه انسان به او نزدیـک تر شـود، خـود را سـعادتمندتر احسـاس می کنـد. امر متعـالی و امر قدســی مـورد بحـث، بـه ایـن معنـا اسـت (معنـای اصطلاحی)، نه معنای لغوی آن که همه ِ انبیا و ائمه و اولیای خدا را شامل می شود.

[۴] اینکه آنچه ما در عالم تجربه می بینیم، تا چه انـدازه ای واقعیّت نما است و کشف از واقع می کند؛ مطلب دیگری است که در بحث فلسـفه ی دین در قسـمت آثـار معرفتی تجربه ی دین از آن بحث می شود و نیز در بحث برهان تجربه ی دینی، مطرح می باشد.

[۵] تعریف تجربه ی دینی، اگر کامل باشـد منشأ اثرات زیادی است و اگر ناقص هم باشـد عواقب و اثراتی را در پی دارد. اگر شما تجربه ی دینی را تجربه ی امر متعالی دانستیـد (همان گونه که در دو تعریف مـذکور چنین بود)، در این صورت تجربه ی شفابخشـی و تجربه ی پـذیرفته شدن دعاها و... تجربه ی دینی نیسـتند. در حالی که اینها و مانندشان را ما تجربه ی دیندارانه به حساب می آوریم. برای روشن شدن این نکته، باید بین توصیف های پدیدار شناسانه با غیر پدیدار شناختی، تفکیک کنیم.

## توصیف های پدیدار شناختی و غیر پدیدار شناختی

معمولاًـ برای توصـیف تجربه هـای خودمـان از عباراتی اسـتفاده ی کنیم؛ مثلاً می گوییم «به نظرم چنین آمـد». عباراتی مثل «به نظرم چنین آمـد»، «می آیـد»، «برایم چنین نمایـان شـد» و... حـدّاقل سه نوع کـاربرد دارد و در سه معنـا به کـار می رود: معنای نخست این است که گـاهی ما این واژه ها را در یک توصـیف به کار می گیریم و می گوییم: «به نظرم چنین آمـد» امّا در واقع چنین نبود. بنابراین در کاربرد اوّل، «برای افاده ی ظهور امری که در

واقع این چنین نیست، به کار می رود.».

به عنوان مثال، آقای «الف به نظرم خیلی ضعیف آمد؛ ولی در واقع قهرمان ورزشی است. عبارت «به نظرم خیلی ضعیف آمد»، حکایت از امری دارد که به نحوه ای ظاهر شده که بر خلا ف واقع است. در کاربرد دوّم، برای این نیست که بگوییم: چیزی اتّفاق افتاده که ظاهرش صد درصد خلاف واقع است؛ بلکه می خواهیم ظاهر را با یک گمان ضعیف و اعتقاد سُستی به دیگران منتقل کنیم. پس در این حالت دوم، برای افادهِ اعتقاد ضعیف یا گمان به کار می رود. مثل اینکه می گویید: «به نظرم در را بسته باشم». «به نظرم» بدین معنا است که، احتمال می دهم بسته باشم، شاید هم نبسته باشم؛ یعنی، آنچه که به نظرم رسیده، لزوماً خلاف واقع نیست آن چنان که حالت اوّل بود – امّا در عین حال اطمینان هم ندارم. در صورت سوم، ما این واژه ها را برای توصیف نحوه ی ظهور چیزی در تجربه صرف نظر از اینکه واقعاً چنین هست یا نیست به کار می بریم. در حالت اوّل، ظاهر را توضیح می دهیم که می دانیم خلاف واقع است؛ یعنی، در متن سخن ما ظهور پیدا می کند که این نظر من درست نبود. در حالت دوم، ظاهری را بیان می کنیم که به این ظاهر، اعتقاد ضعیفی داریم. در حالت سوم، کلماتِ «به گمانم می رسد»، «برایم چنین نمایان می شود» و «به نظرم چنین می آید»، صرفاً برای این است که چیزی برای من ظهور کرده ولی از اینکه این ظهور درست است یا غلط، و یا این که با احتمال کم یا زیاد از درستی و غلطی او دارم

خبر می دهم، ساکتم

## عبارات پدیدار شناسانه

عبارت پدیدار شناسانه، عباراتی است که در آنها از این واژه ها و جملات استفاده می کنیم و به همین معنای سوم به کار می بریم؛ یعنی، صرفاً توضیح دهنده و گزارش نحوه ی ظهور چیزی هستند؛ خواه این نحوه ی ظهور، واقعیّت داشته یا نداشته باشد این عبارات، مشتمل بر هیچ نظر و اشاره ای نسبت به داوری ما در این موارد نیستند. عبارات پدیدار شناسانه، حکایت از نحوه ی ظهور یک واقعه می کنند، بدون اینکه به ماورای ظهور در واقعه، عنایتی داشته باشند و بدون اینکه نسبت به آن، داوری خاصی را به ما القا کنند. توصیفاتی که مشتمل بر این گونه عبارات هستند (معنای سوم)، اینها را توصیفات پدیدار شناختی می گوییم؛ یعنی، از ورای ظهور اگر فراتر رفتید، این عبارات دیگر پدیدار شناسی نیستند. پدیدار شناسی، سر و کارش با این است که یک حادثه، چگونه بر شما ظاهر شده است؛ امّا اینکه این ظهور جهل مرکّب است، خلاف واقع بوده یا مورد تردید است، با این کار ندارد و داوری نمی کند و از آن ساکت است و به آن عنایتی ندارد و القا نمی کند. نکته ای که در باب توصیفات پدیدار شناسانه وجود دارد، این است که این توصیفات از بداهت و یقینی بودن برخوردار بوده و دارای ویژگی بداهت و یقینی بودن است. آنچه که برای شما ظاهر می شود، کاری به ورای آن ندارد. مثل اینکه من دسته ی صندلی را سفید می بینم؛ ولی در واقع ممکن است به رنگ دیگری باشد (مثلاً کرم یا قرمز باشد). اگر شما بخواهید از ظهور بگذرید و به واقع برسید، به این معنا که آیا آنچه از ظاهر بر من آشکار شده با

واقع هم می خوانـد یـا نه؟ آیا واقعاً هم چنین است؟ در این صورت دیگر توصـیف پدیـدار شـناسانه نیست. امّا تا زمانی که در ظهورات هستیم، امری است که من دارم آن را چنین می بینم، برای من روشن است و دلیـل نمی خواهـد، ثانیـاً برای من یقینی است. البتّه نه به معنای مطابقت آن با واقع؛ بلکه یقین به این معنا که آنچه که من می بینم این طور است (سفید رنگ می بینم). بنابراین عبارات و توصیف های پدیـدار شـناسانه، بیانگر «همان ظهور» است؛ صـرف نظر از واقع و به دور از داوری و مطابقت دادن بین ظـاهر و واقع امر. حـال آیا ظهور و واقع و نفس الامر، با هم مطابقت دارنـد یا خیر؟ با آن کاری نـداریم. ما آن را می بینیم و احساس می کنیم؛ از این رو، نه دلیل می خواهیم (چون بر ایمان واضـح و بدیهی است و ما آن را این گونه می بینیم) و نه مورد تردیـد مـا است. تردیـدی هم اگر هست، در مقـام مقـایسه بین آنچه که ظاهر شـده با آنچه که در متن واقع هست، می باشد.

## تفسیر تجربه دینی

بر این اسـاس تجربه ی دینی را این گونه تفسـیر می کنیم: «تجربه ی دینی در معنـای دقیق آن عبـارت است از تجربه هـایی که فاعل تجربه در توصیف پدیدار شناختی آن از واژه ها و حدود دینی استفاده می کند.» به عنوان مثال، حادثه ای برای من اتفاق افتاده و من می خواهم بگویم چه دیده ام و آن را به نحو پدیدار شناسانه توصیف کنم. حال در توصیف این واقعه از واژه ها و مفاهیمی اسـتفاده می کنم که دینی هسـتند (مثل اجابت دعا، قرب الی الله، مثل شنیدن صدای ملائکه و...) و بدون آنکه نظر به واقع داشته

باشم با این واژه ها و مفاهیم دینی به توصیف آن می پردازم و کاری هم به قضاوت دیگران نـدارم. چنین تجربه ای، تجربه ی دینی است. حال این تجربه ی دینی، کاشف از واقع هست یا نیست و تا چه اندازه با واقعیّت سازگار و کاشف از آن است؛ این بحث دیگری است که در «معرفت شناسی دین» و «فلسفه دین» از آن بحث می کنیم.

## مخالفت شاه ولی اللّه دهلوی و اقبال لاهوری با اعتقاد به امامت

با توجّه به این خصوصیّتِ وحی و مسأ له ختم نبوّت، کسانی مثل «شاه ولی اللّه دهلوی» و به تبع او «اقبال لاهوری» گفته اند:

«این که شیعه مدّعی عصمت و مفترض الطّاعه بودن و مقام تحدیث برای ائمّه خود هستند، با ختم نبوّت سازگار نیست و تفاوت چندانی با پیامبری ندارد؛ زیرا بعد از پیامبر اسلام، بر هیچ فردی وحی نمی شود، در آسمان بر زمین بسته شده است و هیچ انسان آسمانی، بر زمین ظهور نخواهد کرد.» [۱]. پیداست که این تفکّر با مسأ له امامت و مهدویت به روایت شیعی سازگار نیست و آن را قبول ندارد. قابل ذکر است هم چنان که قبلاً گذشت، تجربه های دینی، یا تجربه های پیامبرانه هستند یا غیر پیامبرانه. تجربه های پیامبرانه نیز، اگر چه بار معرفتی داشته باشند، یا وحیانی هستند یا غیر وحیانی. [۲] آری، بعضی از تجربه های پیامبرانه که وحیانی نیستند، برای ائمّه اتفاق می افتد؛ مثل مسأ له تحدیث و بعضی از مراتب الهامات. پیداست که این، با ختم نبوّت هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا این امور از نوع وحی اصطلاحی، که قوام پیامبری به آن است، نیستند. در ادبیّات دینی (آیات و روایات)، «وحی» معنی خاصِ خود را دارد، که با رفتن پیامبر خاتم، خاتمه یافته است و شامل این موارد نمی شود.

پاورقی

[۱] شاه

ولی اللّه دهلوی، التفهیمات الالهیّه، ج ۲، ص ۳۴۴. (از بسط تجربهِ نبوی، ص ۱۴۲).

[۲] مجله انتظار، ش ۶، مقاله مهدویت و مسائل کلامی جدید.

## تاریخچه پیدایش دیدگاه تجربه دینی

چه عواملی باعث شد که روشنفکران و فیلسوفان غربی، در قرن نوزدهم به این دیدگاه و تفسیر از وحی رسیدند؟ چه مسائل و مشکلاتی در ذهن الهی دانان مسیحی (به خصوص پروتستان ها) وجود داشته، که باعث این تفسیر عجیب از وحی شد و موجب پیدایش مشکلاتی برای خودشان گردید؟ دیدگاه تجربه گرایی دینی، به شکل رسمی حیات خود را در قرن نوزدهم [۱]، در دو بابِ «گوهر دین» و «حقیقت وحی»، توسّط شلایر ماخر [۲] آغاز کرد. به همین جهت، در اینجا به تعریف اجمالی از گوهر دین می پردازیم.

پاورقی

[۱] «وحی و افعال گفتاری»، ص ۵۴.

[۲] (Schelier Macher ۱۷۶۸ – ۱۸۳۴).

## ابعاد سه گانه موجود در ادیان

در هر دینی از ادیان، حدّاقل این سه مؤ لّفه وجود دارد:

۱ – مجموعه ای از عقاید و تعالیم و آموزه ها، که در آن به بُعد عقیدتی یا «بُعد معرفتی»، تعبیر می شود؛

۲ – اخلاقیات و اعمال و مناسکی که از آن به «بُعد اخلاقی» تعبیر می شود (اخلاق به معنای عام، که حتی شریعت و فقه را نیز در بر می گیرد)

۳ – تحوّلات و انفعالات درونی و روحی مؤ منان، که از آن به «بُعد تجربی» تعبیر می شود؛ اما تجربه درونی نه تجربه بیرونی. سؤ الی که «شلایر ماخر» مطرح کرد این بود که، از میان این ابعاد سه گانه، که در هر دینی وجود دارد؛ یعنی: آموزه هایی که پیروان به آنها قائلند، اخلاقیات (اعمال و مناسکی) که پیروان به آنها ملتزم هستند و حالت ها و انفعالات درونی ای که در اثر این اخلاقیات و مناسك برای مؤ منان حاصل می شود؛ کدام بُعد جنبه «گوهری» و تشکیل دهنده لُب دین را دارند؛ و کدام یك از این ابعاد جنبه پوستگی و حاشیه ای دارد؟

## گوهر دین چیست؟

اینك علت مطرح کردن این سؤ ال توسط «شلایر ماخر» را بیان می کنیم. در ابتدا ببینیم «گوهر دین» یعنی چه؟ شلایر ماخر می گفت: ادیان نیز، همانند یك گردو، که مغز و پوسته ای دارد، مغزی و پوسته ای دارند. گوهری در دین وجود دارد که اگر

آن حفظ شود و در دینداران تحقّق پیدا کند، آنها به سعادت، یعنی هدف دینداری می رسند؛ هر چند بعضی از حواشی از میان بروند و موجود نباشند. حال کدام یک از این سه بُعد، گوهر دین و کدام یک پوسته و حواشی است؟ یعنی کدام بُعد جنبه لُب و مغز دین دارد، که قوام دینداری به

آن است و هدف دینداری با آن تأ مین می شود؟ و کدام بعد جنبه پوسته ای و حاشیه ای دارد؟؛ به طوری که بر فرض حذف آن حقیقت و گوهر دینداری دست خوش تحوّل و تغییری نخواهد شد؟ جوابی که «شلایر ماخر» داد: این بود: آنچه باعث می شود دینداری ماندگار شود و شخص دیندار نیز به هدف دیانت برسد، عبارت از «بُعد تجربی» است؛ در نتیجه گوهر دین نیز، همین بُعد تجربی و تجربه دینی است.

### آنچه موجب پذیرش دیدگاه تجربی در باب وحی شد

امّا چرا شلایر ماخر در جواب این سؤ ال، به این پاسخ رسید؟ این تابع یک سری عواملی است که او را به این سمت سوق داد و به این پاسخ کشاند. عوامل پنج گانه ای [۱] در زمان شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۷م)، موجب شدند تا ایشان برای رهایی از عواقب آنها، به این نظریه روی آورد؛ غافل از این که این دیدگاه نیز، خود مشکلات و مسائل جدیدی را ایجاد خواهد کرد. این عوامل عبارت بودند از:

۱ - شکست الهیات طبیعی (عقلی) در مغرب زمین توسط افرادی چون هیوم و کانت.

۲ - ظهور فلسفه کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق.

۳ - تعارض علم و دین.

۴ - تصحیح انتقادی متون مقدّس، به لحاظ سندی و مفهومی.

۵ - ظهور مکتب رمانتیزم. [۲].

پاورقی

[۱] ر.ك: به وحی و افعال گفتاری»، ص ۵۶ به بعد، از علی رضا قائمی نیا، با این تفاوت که ایشان سه عامل از این عوامل پنج گانه را نام برده و شرح می دهد.

[۲] ر.ك: محمد تقی فعالی، تجربهِ دینی و مکاشفهِ عرفانی، ص ۱۱۷ به بعد.

### شرح و توضیح عوامل پنج گانه

عامل اوّل اوّلین مسأ له شلایر ماخر، که او را به پذیرش دیدگاه تجربی سوق داد، شکست الهیات طبیعی (عقلی)در مغرب زمین است، که توسط افرادی چون «دیوید هیوم» [۱] و «کانت» صورت گرفت. از زمان «سَن توماس» [۲] در قرون وسطی، الهیات مسیحیت به دو شاخه «الهیات وحیانی» و «الهیات طبیعی» یا عقلانی تقسیم گردید. الهیات وحیانی شامل چیزهایی هستند که ما در باب الهیات، تنها با اتّکای بر «وحی» می توانیم به آنها دسترسی پیدا کنیم؛ امّا «الهیّات طبیعی»، شامل اموری هستند که اگر ما باشیم و خودمان (صرف نظر از وحی)، می توانیم با

عقل خودمان این امور را بفهمیم. این دستاوردهای عقلانی را الهیات طبیعی می نامند. [۳]. به عنوان مثال، ما می توانیم وجود خدا را اثبات کنیم؛ چرا که با عقلمان قادریم وجود «واجب الوجود» را اثبات کنیم؛ امّا تجلّی خداوند و تحقّق خداوند در ضمن مسأ له تثلیت را نمی توانیم بـا عقلمـان درک کنیم؛ از این رو جزو الهیـات وحیـانی می شود؛ یعنی امری است که تنها از طریق وحی می توان به آن دست یافت.

«سن تومـاس» می گفت: تـا جایی می توانیم بعضـی از آموزه های دین را با عقل اثبات کنیم؛ امّا از آنجا به بعـد، عقل کشـش نـدارد و نوبت وحی است که به کمک ما بیایـد و آن مسائل را حل کنـد. این مطلب در «کلام» ما هست؛ ما هم در عمل همین تفکیک را داریم. قسـمتی از علم کلام با عقل اثبات می شود و از آنجا به بعـد، وَحی به کمک ما می آید. در گزاره هایی که عقل آنها را درک نمی کند، وحی به کمک ما می آید (ویُعلّمِکُمُ ما لَم تَکُونُوا تَعلَمُون) [۴] چیزهایی را که خودمان به تنهایی درک نمی کردیم، وحی به ما تعلیم می کند. این همان الهیات وحیانی است.

مشـکلات دیویـد هیوم با کلیسا تا زمان «هیوم»، الهیات طبیعی (عقلی) خیلی مورد اعتنا بود؛ هیوم به خاطر دعوایی که با کلیسـا داشت، لجاجت کرد و سعی کرد در عمده مبانی دینیِ مورد اعتقاد مسیحیان، مناقشه کند. به همین خاطر، برهانِ معجزه (که در مسیحیت برای اثبات خدا به کار می رود) را زیر سؤ ال برد. او مناقشاتی دارد؛ اوّلین مناقشه اش بر می گردد به اصل علیّت، که مبنای همه برهان های خداشناسی، به جز «برهان فطرت» است (شاید نشود آن را

برهان نامید؛ بلکه بیشتر تنبیه است) همچنین مناقشه نسبت به بحث معجزه و مناقشه نسبت به برهان نظم، با تقریرهایی که در آن زمان رایج بود (هشت اشکال عمده دارد و عملاً برهان نظم مغرب زمین را زمین زده است). شلایر ماخر، در فضایی (در قرن نوزدهم) قرار گرفته که الهیات عقلانی؛ یعنی استدلال های عقلانی ای که در صدد بر پا نگه داشتن الهیات مسیحی اند، پروژه ای منتهی به شکست تلقّی شده است و موثّر به حساب نمی آید. لذا اوّلین عامل این است که از نگاه او، دفاع عقلانی نسبت به عقاید و آموزه ها چندان امکان پذیر نیست. از سوی دیگر، «کانت» خودش کسی است که در قرن هیجدهم مدّعی بود، عقل نظری ما قدرت این را که بداند در جهان خارج از ذهن، چه چیزی هست و چه چیزی نیست، ندارد. آنچه با آن مواجه هستیم، پدیدارها؛ یعنی داده های حسّیمان؛ است که این داده های حسّ در ابتدا قالبِ زمان و مکان را می پذیرند (اسم اینها را می گذارد «صُوَر شهود»)، بعد یک سری قالب ها (که اسم آن را می گذاشت «مقولات فاهمه» که باید در آنها نیز ریخته شود، تا ما یک چیزی بفهمیم. «فهم» یعنی دریافت داده های حسّی، بعد از گذر از قالب صُوَر شهود و مقولات فاهمه. بنابراین از نظر کانت، این که در متن واقع چه گذشته است، بدون اینکه از این قالبها بگذرد، برای ما قابل دسترسی نیست. از این رو ما به متن واقع (نومنها) [۵] دسترسی نداریم. آنچه ما با آن مواجه هستیم «فنومنها» هستند. به این جهت ما در عالم پدیدارها می توانیم حرفهایی بزنیم، ردی کنیم، اثباتی کنیم؛ امّا اینکه بخواهیم از

این پدیدارها به خود واقعی و حقیقی اشیاء پُل بزنیم، راهی نداریم. از این چشم انداز، آنچه نتیجه «فلسفه کانتی» می شود «لا اَدری گری» است؛ که ما نمی دانیم در جهان خارج چی هست و چی نیست. از این رو کانت گفت: نه اثبات خدا با عقل ممکن است و نه انکار او. گزاره های بنیادین دین، مثل: اثبات وجود خدا، خلود نفس و بحث اختیار، هیچ کدام از نگاه کانت از طریق نظری قابل اثبات نیست. پس پروژه و فلسفه کانت این نتیجه را در پی داشت که، عقل ما در مقام الهیات توان اثبات آموزه های اساسی دین را ندارد. [۶]. عامل دوم دومین عامل، ظهور «فلسفه کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق» است. محصول فلسفه کانت به لحاظ نظری، یک نحوه «لا ـ ادری گری» است. او می گوید: ما واقعاً نمی دانیم که در جهان خارج چی هست و چی نیست. آن چیزی که ما داریم، علوم تجربی است، که با پدیدارها مواجه است. از طرف دیگر، کانت انسان متدّینی است؛ یعنی به عقاید و باورهای دینی ملتزم است؛ ولی چون می بیند با عقل نظری و نظام فلسفی خودش نمی تواند این عقاید را مستند نماید، می گوید آموزه های اساسی دین از قلمرو اخلاق اتّخاذ شده اند و پیش فرض های رفتار و سلوک اخلاقی هستند. یعنی می گوید مسأ له ای مثل خدا» را ما با عقل نظری نه می توانیم اثبات کنیم و نه می توانیم انکار کنیم؛ چون لازمه آن، به کارگیری مقولات فاهمه خالی از محتواست، و مقولات خالی از محتوا نیز ما را به جایی نمی رسانند. او می گوید: اساساً دینداری یک نحوه سلوک، بر پایه اخلاقیات است. البته سلوک و التزام به اخلاقیات، یک سری پیش فرض دارد. یکی

از این پیش فرضـها «خـدا» است و ربـط اعمـال و خُلقیاتِ ما با آثار خوب یا بـدی که بر این اعمال و خُلقیات مترتّب می شود؛ یعنی ربـط بین فضایـل و رذایـل اخلاقی، با ثواب و عقابی که در ادیان وعـده داده شـده است. از این رو، مشـکلی که «شـلایر مـاخر» را وادار کرد تـا «گوهر دین» را «تجربه دین» قلمـداد کنـد، همین سـخن و نظریه فلسـفی کـانت است. چون بـا این کلامِ کـانت، آموزه هـای اساسـی دین، پیش فرض هـای اخلاقی است؛ دین می شود زیر مجموعه ای از اخلاق و از قلمرو اخلاقیات اسـتقلالی نخواهـد داشت. ارجـاع و بازگشت دین به قلمرو اخلاق، ایـده ای است که «شـلایر ماخر» با آن مخالف است و برای آن که (در مقـام مخـالف بـا آن) راه حلّی پیـدا کنـد، سـراغ بُعـد تجربی رفته است و به جـای آن که ریشه های دین را در بُعد اخلاقی آن جسـتجو کنـد، گوهر دین را تجارب دینـداران به حساب می آورد. این دومین مسأ له ای بود که شـلایر ماخر را به نظریه تجربه دینی سوق داده است. عامـل سوم عامـل و علّت سوم (زمینه سـاز گرایش به دیـدگاه تجربه دینی)، «تعارض علم و دین» [۷] است. بسیاری از تئوریهای علمی، تا زمان شـلایر ماخر (ابتدا در نجوم، سپس در زیست شناسـی و زمین شناسـی)، با مضامینی که در «سِفر پیدایش» [۸] آمده بود، منافات داشتند. مشکلی را که شلایر ماخر با دیدگاه تجربی می خواهد حل کند، برداشـتن اصـل نزاع از حوزه دین است؛ به این معنـا که می گویـد: در اصل حوزه دین و حوزه علم از هم جـدا هسـتند. این دو هیچ گاه با هم التقا، اصطکاک و ملاقاتی ندارند، تا با هم تعارضی داشته باشند. حوزه

دیـن، تجـارب دینی اسـت، کـه امری بـاطنی اسـت. آمـوزه هـایی که در متـون مقـدّس آمـده، جزو «وحی» نیسـتند؛ اینهـا جزو توصـیفات پیامبرند و از این جهت ممکن است متأ ثّر از فرهنگ زمانه و تئوریهای غلط دوران باشند. ما اصلاً آنها را وحی نمی دانیم؛ آنهـا حاشـیه دیننـد. گوهر و لب دین، تجربه پیـامبر از امر قدسـی است. او، در توصـیف این تجربه ممکن است از آموزه هایی اسـتفاده کنـد که خطا باشـند؛ از این رو بین تئوریهای علمی و متن کتب مقـدس تعارض به وجود می آید؛ اما متن کتاب مقـدّس، عین وحی نیست؛ بلکه وحی، تجربه پیامبر است. عامل چهارم عامل و علت چهارم، «تصـحیح انتقادی متون مقدّس» به لحـاظ تـاریخی و مفهومی است. [۹]. به این معنـا که، مسـیحیان درصـدد بر آمدنـد تا بداننـد کُتب مقدسـشان؛ یعنی «تورات و انجیـل» و بعـد، «نـامه هـای رسولاـن»، چگونه متنی است و تـا چه انـدازه قابـل اعتمـاد است و معتبرترین متون به لحاظ تاریخی کدامند؟ تصـحیح انتقادی متون به لحاظ سـندی، یک لوازمی داشت. معلوم شد که از پنج سِـفر اوّل تورات، چهار سِـفر اساساً قابل استناد به حضرت موسی (ع) نیست؛ و اینها چهار نویسنده داشته اند. به همین جهت در سِفر پیدایش، دو روایت مختلف از نحوهِ خلقت انسـان می بینیـد (دو نوع روایت، که بـا هم همخوان نیسـتند). تصـحیح هـای انتقـادی متون نشـان داد که به لحاظ سنـدی، تقریباً بیش از بیست درصـد از کتاب مقدّس، قابل اعتماد نیست. تصـحیح سـندی و متنی، زمینه ای شد جهت تصـحیح متـون بـه لحـاظ مفهـومی. تحقیقـات تـاریخی، این سؤ ال را پیش آورد که اساساً «عیسـایی» را که انجیـل معرّفی می کنـد، با «عیسایی» که در تاریخ ظهور کرده است، دو

شخصیّت قابل انطباق هستند یا خیر؟ کسانی گفته اند که اساساً بین این دو شخص تفاوت است و این دو، یک شخصیّت نیستند. در نتیجه، تصحیح مفهومی بیشتر مناقشه مفهومی و محتوایی است، نسبت به آنچه در متون مقدّس آمده است. در این جهت، یک مشکلِ «شلایر ماخر» نیز، تصحیح انتقادی است؛ چرا که اعتبار و وثاقت متون مقدّس، عملاً تا حدود زیادی از دست رفت. عامل پنجم علّت و عامل پنجم، «ظهور مکتب رُمانتیزم» است. از عصر روشنگری؛ یعنی از اواخر قرن هفدهم، تا بعد از کانت، در عصر روشنگری است، تکیه افراطی و توجه زیادی را نسبت به عقل می بینید؛ و اینکه ما با عقلمان همه چیز را می توانیم بدانیم. این دیدگاه، در اوّل مدرنیسم خیلی مطرح بود. با ظهور کانت، از جمله لوازم فلسفه کانتی این بود که ما با عقلمان چیز زیادی را نمی توانیم بفهمیم. اواخر قرن هیجدهم، در مقابل مکتب روشنگری، مکتبی شکل گرفت، به نام مکتب رمانتیزم». این مکتب می گوید: شما زیاد به عقل توجّه و اعتنا کرده اید و از جنبه های انسانی غفلت ورزیده اید؛ از هنر، ذوقیات، خلاّقیت هایی که انسان به لحاظ درونی دارد، غفلت کردید. با بازگشت به خود و آنچه در صحنه درون می گذرد، می توان یک روزنه ای به حقیقت باز کرد. «کانت» می گفت:

عقل ما به حقیقت راه ندارد.

مکتب رُمانتیزیم در واقع می گفت:

«عود کردن و بازگشت به خود و ذوقیات، وجدانیات و عواطف و احساسات خود، می تواند روزنه ای از حقیقت را بر شما بگشاید.» شکل گیری اندیشه شلایر ماخر در قرن نوزدهم، در بستر چنین گرایشی است که بیشتر بر هنر، ذوقیات و ابعاد درونی آدمی تأ کید می کند. به همین جهت گوهر دین و لب دین» را به جای این که روی آموزه ها (که در مورد آنها بحث عقلانی مطرح است) یا روی اخلاقیات (که مربوط به حوزه اخلاق است) ببرد، از متون مقدّس به درون قلب انسانها منتقل

می کند؛ یعنی جایی که این تجربه های دینی می توانند محقّق شوند. بنابراین، با تأ ثیرپذیری از مکتب رمانتیزم و برای حلّ این مشکل، که اگر نتوانستیم برای آموزه های دینی دلیل عقلانی اقامه کنیم، به دینداری ما صدمه ای نخواهد خورد، شلایر ماخر به سراغ این اندیشه می رود که گوهر دین، همان تجربه دینی دینداران است، به همین جهت، اگر با عقل نیز نتوانستیم به نتیجه برسیم، اشکالی ندارد. این موجب نمی شود که دین را جزئی از اخلاق بدانیم؛ بلکه دین خود حوزه ای مستقلّ است؛ هم از علم و هم از اخلاق؛ و تکیه گاه آن نیز، انفعال و تحوّلات درونی است. در تعارض علم و دین، باز دین صدمه ای نمی خورد؛ چون گوهر دین آموزه های منعکس در متون مقدّس نیست؛ بلکه بُعد تجربی پیامبر است. تصحیح انتقادی متون نیز صدمه ای به اصل دین نمی زند؛ چون آنچه در متون مقدّس آمده، فقط یک توصیف متناسب با زمان، از تجربه های باطنی پیامبر است. [۱۰]. این عوامل باعث شد که شلایر ماخر قائل به دیدگاه تجربه دینی شود حقیقت وحی را تجربه پیامبر از امر قدسی بداند. بنابر نظر او، گوهر دین (که قوام دینداری به آن است) هدف دینداری را هم تضمین می کند؛ یعنی اگر آن باشد، دینداری هم هست و اگر نباشد، دینداری نیز نیست. گوهر دین همین تجربهِ وحیانی پیامبر است. از زمان شلایر ماخر به بعد، دو بحث در الهیات اعتدالی مغرب زمین شکل می گیرد: الف) بحث حقیقت وحی به عنوان تجربهِ دینی ب) بحث گوهر دین، که مبنای تکثّر گرایی دینی شده است.

پاورقی

[۱] David Hume.

[۲] Saint Thomas Aquinus.

[۳] علی رضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۵۶ و ۵۷.

[۴] بقره، ۱۵۱.

[۵]

ذوات، Noumene.

[۶] ر.ك: اشتفان كورنر، فلسفه كانت، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۲۷۲ - ۲۴۵ و اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ۱، ص ۱۲۵ و آموزش فلسفه، آيه الله مصباح، ج ۱، ص ۴۲.

[۷] ر.ك: به «وحی و افعال گفتاری»، علی رضا قائمی نیا، ص ۵۷.

[۸] ر.ك: اِیّان بار، علم و تجربه دینی، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی فصول ۱ تا ۳.

[۹] همان.

[۱۰] همان، ص ۵۸.

## آثار و مشكلات نظريه تجربه دينى

كاری كه «شلاير ماخر» كرد، بعضی از مشكلات را در آن فرهنگ حلّ كرد؛ ولی مشكلات دیگری را ایجاد كرد. از جمله این مشكلات قطع رابطه انسان و وحی و زمین و آسمان است؛ چون تنها رشته رابط بین ما انسانها با پیامبران و خدا، متون مقدّس هستند. حال اگر معتقد شویم كه متون مقدّس اعتبار ندارند و اعتماد پذیر نیستند دیگر چیزی بین ما و پیامبر و خدا به عنوان وحی موضوعیّت ندارد. اگر گفتیم متون مقدس مطابق فرهنگ زمانِ نزول وحی هستند، كه ممكن است خرافات در آنها دخیل باشد و تئوریهای خلاف علمی وارد شده باشد، این موجب سلب اعتماد از متون می شود و دیگر رابطه ای بین پیامبر و پیروانِ بعد از پیامبر باقی نخواهد ماند. مكتب تجربه دینی، كه حقیقت وحی» را نفس مواجهه پیامبر با امر قدسی می داند و «گوهر دین» را بُعد تجربی می انگارد، لوازمی را در پی داشت، كه از جمله آنها، بحث «تكثّر گرایی» یا «پُلورالیزم دینی» است. ادعای اصلی پلورالیزم دینی آن است كه؛ هیچ دینی حق محض نیست و هیچ دینی باطل محض نیست؛ هر یك از ادیان نماینده ای از حق و باطلند، كه مسیری برای نیل به نجات ارائه می دهند. از این رو برای نیل به رستگاری، یك صراط مستقیم (كه

متجلّی در دین خاص باشد) نداریم؛ بلکه با صراطهای مستقیم مواجهیم. [۱]. نه می توان گفت اسلام کاملاً ـ از حقیقت برخوردار است و بقیّه ادیان باطلند و نه بالعکس؛ چرا که آموزه های هر دینی، راه یابی به نجات و رستگاری را به دنبال دارند؛ در نتیجه به هر دینی که تمسّک بجویی، تو را به نجات می رساند. پیداست که این عقیده و دیدگاه با فرهنگ و عقاید اسلام سازگار نیست و به کلّی با آن منافات دارد. قرآن و آموزه های دینی اسلام، با صراحت «اسلام» را دین کامل و جامع و صد در صد برخوردار از حقیقت می داند و هیچ دین و آیین دیگری را غیر از اسلام پذیرفتنی نمی داند: «وَمَن یَبتَغِ غَیرَ الاسلامِ دیناً فَلَن یُقبَلَ مِنهُ». [۲]. در آموزه های دینی اسلام و مذهب تشیّع (یعنی فرهنگ مهدویّت)، وعده جهانی شدن اسلام [۳] به عنوان تنها راه و تنها دین نجات بخش، مطرح است. آشکار است که این فرهنگ با «تکثّر گرایی»، که محصول عقیده به تجربه دینی» است، سازگار نیست و منافات دارد. آیاتی که تفسیر یا تأ ویل آنها به حضرت مهدی (ع) و قیام عدالت گسترِ جهانی او بر می گردد، همگی بر همین مطلب دلالت دارند. هم چنین است روایات فراوانی که از پیامبر (ص) و اهل بیت(ع) در این زمینه رسیده است. [۴]. دیدگاه تجربه دینی، ریشه همه بحث هایی است که در باب «تکثرگرایی» و «بسط تجربه های نبوی»، توسّط افرادی همچون دکتر سروش و... مطرح گردیده است. [۵].

«دیدگاه تجربه دینی» نه، تنها راه حل ممکن بود و نه بهترین راه حل، متکلّمان مسیحی در مقابل هر یک از این مشکلات، راه های مختلفی را پیموده اند. به عنوان مثال، برای مسأ له

تعارض علم و دین، پاسخ های بسیار متفاوتی ارائه شده است. [۶] یا در مقابل نقّادی کتاب مقدّس، مکاتب کلامی دیگری ظهور کردند. همچنین به رغم شکست الهیّات عقلی در مسیحیّت، در دوره نوین، مکاتب عقلی گوناگونی ظهور کردند و الهیّات های متفاوتی را بنیان گذاشتند. از این گذشته، دیدگاه تجربه دینی، بهترین راه حل هم نبود؛ زیرا:

۱ - این راه حل دست بشر را از حقایق وحیانی کوتاه می کرد.

۲ - این راه حل با ادّعای خودِ ادیان، در متون دینی، همخوان نیست؛ چرا که ادیان ادّعا دارند حقایقی را از طریق گزارش های پیامبران به دیگران انتقال می دهند. به عبارت دیگر، از دقّت در متون در می یابیم که گزارش های ادیان موضوعیّت دارند.

۳ - این راه حل با واقعیّات تاریخیِ ادیان نیز همخوان نیست. علاوه بر مطلب سابق، تاریخ نیز گواه بر آن است که پیامبران (در ادّعای پیامبریشان) بر گزارش های خود از وحی، تأ کید داشتند.

۴ - تجارب (وحیانی)، بدون توصیف پیامبر دست نیافتنی هستند. حتّی اگر پیامبران بر تجاربشان تأ کید می داشتند، دیگران برای که این تجارب را داشته باشند، باید نخست آن را بشناسند؛ و این شناخت تنها از راه گوش دادن آنان به توصیفات و گزارش های انبیا میّسر است؛ چرا که همهِ تجارب به این معنا - شخصی اند و تنها صاحب تجربه حق دارد تجربه اش را برای دیگران توصیف کند. بنابراین، معرفت به تجارب پیامبران، تنها از راه اعتنا به گزارش های آنها امکان پذیر است و طبق این راه حل، نباید به این گزارش ها اعتماد کرد؛ از این رو، تجارب پیامبران اموری دست نیافتنی هستند.

۵ - این نظر و دیدگاه، بر تفکیک تفسیر از تجربه تکیه زده است؛ یعنی

تفکیک تفسیر از تجربه را امکان پذیر می داند. به عبارت دیگر، طبق این راه حلّ، پیامبر در مرحله اول، تجربه ای محض و عاری از هر گونه تفسیر دارد و در مرحله دوم، تفسیری از آن را در قالبِ گزارش به دیگران ارائه می دهد. در مقابل، معرفت شناسانِ معاصر این اصل را می پذیرند، که تفکیک تفسیر از تجربه امکان پذیر نیست و تجربه محض و تفسیر نشده ای در کار نیست. زبان و باورِ فاعل تجربه، در متنِ تجربه اش حضور دارند و به آن رنگ و شکل خاصی می دهند و هر تجربه ای از معبر این امور می گذرد. [۷]. بنابراین، نظریه تجربه دینی، ضمن آن که یک ادّعای بدون دلیل بیش نیست، اشکالات متعدّی نیز دارد؛ همان گونه که با مبانی اسلامی و قرآنی نیز سازگاری ندارد. والحمدلله ربّ العالمین.

پاورقی

[۱] ر.ک: دکتر سروش، صراط های مستقیم.

[۲] آل عمران ۸۵.

[۳] «.. لِیُظهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ...»، توبه، ۳۳، فتح، ۲۸ و صفّ، ۹.

[۴] ر.ک: غیبت نعمانی، غیبت طوسی، کمال الدین صدوق و...

[۵] ر.ک: کتابهای بسط تجربه نبوی، صراط های مستقیم و...، از دکتر سروش.

[۶] ر.ک: ایان باربور، پیشین.

[۷] همان، ص ۶۱ – ۵۹.

## دیدگاه فعل گفتاری

اصل بحث به یک تئوری برمی گردد که یکی از فیلسوفان تحلیلی به نام جی اِل آستین [۱] مطرح کرد. البته طرح او این گونه که او مطرح کرد، تازگی دارد وگرنه (به صورت گوهری) بحث هایی هستند که ما در نگاه سنّتی مان به وحی داریم. وی تحت عنوان فعل گفتاری بحثی را مطرح کرد که اصل آن بحث مربوط به وحی نیست. او از دستهِ فیلسوفان تحلیلی است و بر این باور است که واحد ارتباط زبانی جمله نیست، بلکه واحد ارتباط زبانی فعل گفتاری است.

برخلاف فیلسوفان گذشته که در مقام ارتباط و گفت و گو و کار برد زبان، واحد ارتباط زبانی را جمله می دانستند. بنابراین، ما در انتقال معانی و مفاهیم از زبان استفاده می کنیم، ولی این که بلوک های اولیّه ای که آن ارتباط زبانی را می سازند چه هستند، این جای بحث و گفت وگو است؛ لذا بحث ایشان مستقیماً به وحی برنمی گردد. تصویر سنّتی این است که جمله یعنی قول تامی که «یصّح السّکوت علیها» است که این عبارت از بلوک و واحد ارتباط زبانی است، ولی ایشان می گوید: «واحد ارتباط زبانی فعل گفتاری است». سپس می گوید: «این فعل گفتاری از سه بخش تشکیل می شود:

۱ – فعل نفس گفتار؛ [۲].

۲– فعل ضمن گفتار؛ [۳].

۳– فعل بعد گفتار. [۴].

یعنی وقتی ما یک فعل گفتاری انجام می دهیم، در محاوراتمان این سه کار را انجام می دهیم و هر یک از این کارها اجزایی دارد.

در فعل نفس گفتار نخست: آواها و اصواتی را بر زبان جاری می کنیم. دومٌ این آواها و اصوات به یک واژگان خاص اختصاص دارند و از یک ساختار نحوی ویژه پیروی می کنند. پس فعل نفس گفتار آوا و اصواتی را همراه دارد. این اصوات مربوط به واژگان و دستور زبان خاصی هستند و معنای خاصّی هم دارند که اوّلی را «فعل آوایی» دومی را «گفتاری یا سخن وار» سومی را هم «فعل دلالی» می نامد (چرا که مضمونی دارد که افراد به آن مضمون دلالت و هدایت می شوند). به هنگام گفت و گو کلماتی بر زبان من جاری می شود، این کلمات به یک زبان خاص اختصاص دارند؛ یعنی از واژگان و ساختارهای نحوی ویژه ای پیروی می کنند در عین حال معنایی

خـاص در ذهن مخـاطب باقی می گذارنـد؛ بـدین گونه که منِ گوینـده می خواهم این معانی به مخاطب منتقل شود و او را از طریق این کلمات به آن معانی که در ذهن دارم دلالت کنم.

فعل ضمن گفتار چیست؟ ایشان می گوید: «فعل ضمن گفتار این است که در ضمن این داد و ستد و فعل گفتاری که ما انجام می دهیم، این نکـات و معـانی را من به شـما منتقل می کنم. به دنبال این معانی که به شـما منتقل می شود، ممکن است حالت هایی در وجودتان ایجاد شود. مثلاً این سخن گفتن، در شما حالت ترس یا حالت تعجّب یا اقناع پدید می آورد. این ها حالاتی هسـتند که ابتدا معنایی را به شـما منتقل می کند و ممکن است به دنبال این سخن و معنا که شما دریافت می کنید، حالت ها یا رفتارهایی در شما بروز پیدا کند که آقای آستین به آن فعل بعد گفتار، می گوید. با این حال سخنان او در توصیف فعل ضمن گفتار خیلی با صـراحت و و وضوح، همراه نمی باشد. فیلسوفانی چون جان سرل [۵] تا اندازه ای در این باره توضـیح داده اند، ولی سـخنان خود او دربارهِ فعل ضـمن گفتار تا حدودی ابهام دارد. وی می گوید: فعل ضـمن گفتار کاری است که ما ضـمن سخن گفتن می کنیم و حـالتی را در دیگری به وجود می آوریم. مثلاًـ ضـمن سـخن گفتن ممکن است هشـداری بـدهیم و در نتیجه کسـی را به تعجّب وا داریم. این کـاری است که از سوی مـا انجام می شود و مترتّب بر فعل ما است. در واقع، به رفتاری که ممکن است او به دنبال این فعل انجام دهد (که منشأ آن، گفتار ماست) و حالتی

که ممکن است پس از شنیدن سخن ما در او پدید آید (مثل حالت تعجّب هراس و اقناع و غیره) را فعل بعد گفتار می گوید. این حالات، تأ ثیراتی است که به دنبال گفتهِ ما در مخاطب ایجاد می شود و سرچشمهِ آن نیز گفته های ماست. به بیان دیگر ایشان می خواهد به یک معنا آن را به متکلّم نسبت دهد، با این توضیح که سخنان متکلّم منشأ این رفتار و حالات در مخاطب شده است. این که کلام چه تأ ثیری در مخاطب داشته باشد، تنها تابع کلمات نیست و تا اندازه ای نیز به زمینهِ انفسی شنونده بر می گردد. این که ما می گوییم مربوط به واژگان و دستور زبان خاص هستند، لازمه اش این است که باید معانی خاصی هم داشته باشند. هدف شما از به کار بردن این کلمات و ساختارهای زبانی، دلالت است؛ یعنی می خواهید با گفتن این کلمات و واسطه قرار دادن آن ها، مخاطب خود را به معانی مورد نظر دلالت کنید. معنایی که از طریق شنیدن در ذهن شنونده شکل می گیرد فعل ضمن گفتار می گویند. کلمات، مخاطب را به معنایی منتقل می کنند؛ این انتقال مخاطب به معنا، فعل ضمن گفتار است.

گاهی گوینده ضمن گفتار، در حالی که معانی را به شما منتقل می کند ممکن است به شما هشدار نیز بدهد و یا شما را نسبت به یک مطلبی مشتاق کند. این اشاره ای که گوینده همراه با گفتارش پدید می آورد و با آن در مخاطب تأ ثیر می گذارد، «فعل ضمن گفتار» است. اصل گفتار او کلمات و اصواتی است که معنا دارند و از ساختار نحوی معیّنی برخوردارند. همراه با این گفتار؛ ممکن است کارهایی نیز انجام

دهیم، مثل هشدار دادن بر حذر داشتن و مانند این ها که ظهور این کارهای ضمنی در مخاطب، ا مری است که سرچشمه گرفته از فعل گفتاری ما و وابسته به آن است که از آن به «فعل بعد گفتار» تعبیر می کنیم؛یعنی بعد از گفتار ما اتّفاق هایی می افتد، که این بیان اصلی آقای آستین است. اصل این بحث هرگز در وحی مطرح نشده است، ولی بعضی از متکلمان مغرب زمین این را دست مایه ای برای توصیف و تفسیر وحی قرار داده اند.

این بحث وقتی به عالم وحی کشیده شد و به عنوان افعال وحیانی مطرح گردید، معنایش این است که کاری که خدا با پیامبر انجام داده است پدید آوردن یک فعل گفتاری است؛ یعنی خداوند در آن مواجهه وحیانی با پیامبر، کلمات و واژگان ویژه ای را از یک زبان ویژه ای به کار گرفت و از این ها معانی ویژه ای را اراده کرده، لذا وحی ذاتاً یک سرشت زبانی، آن هم ناظر به زبان خاص دارد که لازمهِ آن تجربه و مواجهه است. قبلاً هم اشاره کردیم که در وحی گزاره ای نیز باید میان پیامبر و فرشتهِ وحی یا میان پیامبر و خداوند، مواجهه و تجربه ای وحیانی صورت گیرد، ولی آن مواجهه حقیقت وحی نیست، بلکه لازمه ای است که وحی در زمینه آن لازمه باید شکل گیرد. در این جا هم حتماً مواجهه ای میان خدا و پیامبر بوده، ولی حقیقت و سرشت وحی، فعل گفتاری خداست. لذا اوّلاً خدا واژگان و دستور زبان ویژه ای را از یک زبان طبیعی خاص به کار گرفته تا این که معنا و پیام ویژه ای را به پیامبر منتقل کند؛ یعنی آن پیامی که

در دیـدگاه گزاره ای مطرح بود، این جـا نیز مطرح است، در عین حـال آن پیـام بـا هر قـالبی منتقل نشـده، بلکه با به کارگیری کلمات و الفاظ و دسـتور زبان معیّنی به پیغمبر منتقل شـده است. لذا وحی، فعل گفتاری خدا می شود. به این ترتیب وحی ذاتاً در مقام صدور از جانب خداوند، یک سرشت زبانی مقید به یک زبان معین پیدا می کند.

پاورقی

[۱] J.L.Astin.

[۲] Locutionary act.

[۳] illocutionry.

[۴] Perlocutionary act.

[۵] John searl.

## ارکان وحی در دیدگاه فعل گفتاری

ارکان چنین شـکلی از وحی چهار چیز است: خـدا، پیامبر، فعل نفس گفتار، فعل ضـمن گفتار. فعل بعد گفتار از ارکان و ذات وحی نیست؛ زیرا فعلی است که متفرّع بر سـخنان گوینـده بوده و حالاـت، اعمـال یا انـدیشه هایی است که در ذهن مخاطب به وجود می آیـد از این رو متالّهانی چون نیکولاس و لتراسترف بر آن تصـریح و تأ کیـد نموده و گفته اند: «فعل بعد گفتار فعلی است که متفرّع بر فعل نفس گفتار و ضـمن گفتار بوده، به دنبال آن ها حاصل می شود، هر چند لازمهِ چنین برداشتی از وحی، تجربه است و تجربه نیز اجتنـاب ناپـذیر است، ولی در این جـا تجربه دیگر مقـوّم حقیقت و سـرشت وحی تلقی نمی شود، بلکه مقوّم آن، دو رکن از ارکان فعل گفتاری است. این چکیده سخن در دیدگاه سوم است».

اصل این دیـدگاه یعنی به کارگیری تئوری «آستین» دربارهِ وحی، از یکی از متأ لّهان الهیات اصـلاح شـده در مسـیحیت، به نام «نیکولاـس ولترسـترف» اسـت. ایشـان همـان سـخن را آورده و گفته است: «وحی عبـارت است از تکلّم الهی» و تکلّم هم طبق تئوری آستین «فعل گفتاری» متکلّم است. تفصیل این سخن در کتاب «وحی و افعال گفتاری» از آقای

علی رضا قائمی نیا آمده است. [۱].

- آیا ضابطه و ملاکی برای داوری میان سه دیدگاه یاد شده هست؟

ما با این سه دیدگاه روبه رو هستیم؛ حال باید دید شیوهِ داوری و ضابطه ای که بر اساس آن بتوانیم بعضی دیدگاه ها را تخطئه و بعضی را تصحیح کنیم و بپذیریم چیست؟

اساساً دربارهِ وحی و چیستی آن، آیا ما به خودی خود و صرف نظر از تعالیم انبیا راهی برای داوری داریم یا نه؟ و اگر به خودی خود راهی نداریم، در این

صورت در مقام عمل سراغ چه چیزی باید برویم؟

در این جا شایسته است به این نکته بپردازیم که آیا در برابر این دیدگاه ها و در مقام داوری - صرف نظر از تعالیم انبیا و ادیان - ملاکی برای ترجیح داریم یا خیر؟ سپس اگر نظراً ملاکی برای داوری و ترجیح نداریم، در عمل چه باید کنیم؟

پاورقی

[۱] ر.ك: قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، ص ۸۰ به بعد.

## ملاک و معیار داوری بین سه دیدگاه در مقام نظر

اساساً ما در مقام آن چه که از محدودهِ شهودمان بیرون و به محدودهِ غیب مربوط می شود، قدرت داوری قطعی نداریم. لذا یا باید سراغ مدل سازی و «تمثیل» [۱] برویم که معلوم نیست نتیجهِ مسلّمی داشته باشد [۲]، یا در آن حوزه سراغ کسانی برویم که آن تجربه را دارا هستند. لذا در باب تحلیل و تفسیر وحی، می گوییم ما نمی دانیم حقیقت وحی چیست و چه اتفاقی برای پیامبر افتاده است.

بنابراین، یا باید توصیفات پیامبران از وحی را مبنا و ملاك قرار دهیم و یا در نهایت بگوییم تجربهِ وحیانی مانند بعضی از تجربه های باطنی ما است؛ سپس از این تجربهِ باطنی مدل سازی کنیم و این ها همان به کارگیری تمثیل است.

به

عبارت دیگر، آگاهی های ما نسبت به امور واقع یا حصولی است یا حضوری.

شناخت حصولی از طریق صور مفهومی به دست می آید و به مقولات (categories) محتاج می باشد و جز با وجود مفاهیم مقولی شدنی نیست.

آدمیان در مواجهه با واقعیاتی که کم و بیش برای همهِ انسان ها قابل تجربه اند (خواه تجربه بیرونی و خواه تجربه درونی)، به آسانی می توانند از مفاهیم و الفاظی متناظر با این واقعیات، برای شناختن یا شناساندن آن چه در تجربهِ خود می یابند بهره جویند. اما در فهم پذیرکردن تجاربی که برای همه اتفاق نمی افتد و احیاناً در تجارب منحصر به فرد، راه شناخت ما مُدل سازی است؛ یعنی آدمیان تلاش می کنند با استفاده از تمثیل ها(analogies)، از امور معهود و حتی الامکان محسوس خویش مدل سازی کرده، بدین وسیله به شناخت ویژگی ها، آثار و احکامِ واقعیت مورد کاوش نایل شوند. [۳].

گفتنی است، تمثیل (آنالوژی) چیزی نیست جز برگرفتن و برجسته نمودن همانندی و شباهت مشهود با مفروض بین دو موقعیت؛ و «مدل» عبارت است از: «مسلّم فرض کردن تمثیلی سنجیده و نظام مند(systematic) میان پدیده ای دارای قوانین شناخته شده، با پدیده ای دیگر که مورد کاوش است». [۴].

بنابراین، اگر بخواهیم در تصویرگری از تجربه های نایابی که نمونه ای مشاع و مشترک ندارند، مدل سازی کنیم، این مدل سازی (حداکثر) سبب رسیدن به معرفتی ظنّی است.

احکام حاصل از مدل ها از نظر منطقی، ارزشی در حدّ تمثیل منطقی دارد؛ از این رو معرفت حاصل از به کارگیری مدل ها، ارزش نظری چندانی ندارد. به همین دلیل افزایش قوّتِ معرفتی این احکام و بالا بردن ارزش نظری این دانسته ها، تنها با عرضهِ هر چه بیش تر این احکام بر تجربه (بیرونی یا درونی) شدنی

است.

در مـدل هـای ناظر به واقعیات درونی کم یاب یا منحصـر به فرد، بایـد با عرضهِ نتایـج حاصل از مـدل بر صاحبان این تجارب، میزان واقع نمایی تصویر به دست آمده را دریافت.

لازمهِ این سخن، آن است که در تحلیل حوادث نایابی مانند وحی انبیا، یا باید خود پیامبر و برخوردار از وحی باشیم یا به سراغ پیـامبران رفته، حقیقت وحی و چنـد و چون آن را از ایشان فرا بگیریم. در غیر این صورت همهِ مـدل ها و تمثیل های ما دربارهِ وحی، نتیجه ای جز کار پاکان را قیاس از خود گرفتن و انبیا را هم چون خود پنداشـتن نخواهـد داشت. [۵] مدلول سترگ این سخنـان درباره روش شناسـی تحلیل وحی و نبوت، آن است که منظرِ بیرون دینی و احکام حاصل از آن به تنهایی معرفتی قابل اعتماد نسـبت به هستی و چیستی وحی و کم و کیف نبوت به دست نمی دهد و بدون تکیه بر مبانی درون دینی، در رسـیدن به مقصود ناکام می مانـد. بـدین جهت تا هنگامی که از انبیا اسـتمداد نجوییم، در فهم حقیقت نبوت و امکان بسط پـذیری آن به ساحل نجات نخواهیم رسید. [۶].

حال که تمثیل و مدل سازی در این باب (وحی) کارساز نیست، به ناچار دو راه برای ما باقی می ماند:

۱. خود پیامبر باشم و خود تجربه کنیم.

۲. به توصیفات افراد صاحب تجربه، با فرض عدم خطا و عدم کذب آن ها (:عصمت)؛ یعنی انبیا تکیه کنیم.

صـورت اول شـدنی نیست و راهی به آن نـداریم؛ چرا که تـا هنگـامی که تجربه و درک درسـتی از وحی نداشـته باشـیم، نمی توانیم بگوییم که آیا (وحی) به دیگران نیز سرایت می کند یا خیر؟

بنابراین، تنها راه شناخت وحی، راه درون

دینی است نه برون دینی؛ یعنی مراجعه به انبیا و تعالیم و بیانات آن ها.

به بیانی دیگر تامّلات عقلانی محض در این باب ناکام مانده، گریزی جز رجوع به کتاب و سنت نداریم.

پاورقی

[۱] آنالوژی analogies).

[۲] ر.ك: حاج ابراهیم، رضا، «نگاهی بر بسط تجربه نبوی»، ص ۱۶ به بعد.

[۳] همان، ص ۱۷.

[۴] ر.ك: باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۹۲ به بعد.

[۵] ر.ك: حاج ابراهیم، رضا، نگاهی بر بسط تجربه نبوی، ص ۱۸.

[۶] همان، ص ۱۹.

## دیدگاه های سه گانه درباره وحی و داوری متون دینی

بـا نبود ادلّه عقلی و برون دینی برای ترجیـح یک نظریه، ناگزیر بایـد به ادلّه نقلی و مضامین درون دینی بسـنده کنیم. البته ادلهِ نقلی به روشـنی دیـدگاه تجربه دینی را دربارهِ سـرشت وحی نفی کرده، ساختاری دولایه برای وحی اسـلامی تصویر می کنـد. این ساختـار دو لایه، در لایهِ درونی خود ویژگی وحی گزاره ای را داراست و در ساختار بیرونی و نمایان خود، سـرشتی زبانی برای وحی تصویر می کند که با دیدگاه افعال گفتار سازگار است.

توضـیح آن که دربارهِ کیفیت نزول قرآن، از یک سو دسته ای از آیات نزول قرآن را در شبی مبارک بیان می کند؛ مثل آیات ابتـدایی سوره «قدر» و سوره «دخان»: (اِنّا اَنزَلناهُ فِی لَیلَهِ القَدرِ[۱])حم وَ الکِتابِ المُبِین اِنّا اَنزلناهُ فی لَیلهٍ مُبارَکَهٍ اِنّا کُنّا مُنـذِرِین) [۲].

از سوی دیگر، از نظر تـاریخی؛ مسلّم است که قرآن به صورت تـدریجی و بنـابر قول مشـهور در مـدّت بیست و سه سال نازل شده است. گذشـته از این، دسته دیگری از آیات حاکی از این نزول تدریجی اند؛ مانند آیات سورهِ «اسراء» و «فرقان»؛ (وَ قُرآناً فَرَقناهُ لِتَقراهُ عَلَی النّاسِ عَلی مُکثٍ وَ نَزلناهُ تَنزِیلاً) [۳].

(و قالَ الّذینَ کَفَرُوا لَولا نُزّلَ عَلیَهِ

القُرآنُ جُملَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثبِتَ بِهِ فُؤادَکَ وَ رَتلناهُ تَرتيلًا) [۴].

با توجه به این که به تصریح قرآن، هیچ گونه تعارضی میان آیات قرآن نیست، چنان که در سوره نساء آمده: (وَ لَو کانَ مِن عِندِ غَیرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اختلافاً کَثیراً) [۵]، به همین دلیل مفسّرانی چون علّامه طباطبایی؛ دو نزول را برای قرآن باور دارند؛

نزولی دفعی و یک پارچه که در شب قدر بر قلب مبارک پیامبر صورت گرفته؛ چنان که در سوره «شعراء» آمده:)نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الَامینُ عَلی قَلبِکَ لِتَکُونَ مِنَ المُنذِرین([۶].

و نزولی تفصیلی و تدریجی در طول دوران رسالت رسول خاتم.

در نزول دفعی قرآن که به گونه ای یک پارچه و بسیط است، با دیدگاه گزاره ای وحی (که فاقد سرشتی زبانی است) قابل تطبیق است و در نزول تدریجی قرآن (جنبه فرقانی قرآن) به تصریح دسته ای از آیات، دارای سرشتی زبانی بوده و به زبان عربی نازل شده؛ از این رو دیدگاه افعال گفتاری بر آن قابل تطبیق است. بجاست که به بعضی از این آیات اشاره ای گذرا داشته باشیم: [۷].

(وَکَذلِکَ اَوحَینا اِلَیکَ قُرآناً عَرَبیّاً) [۸].

(حم وَالکِتابِ المُبِین اِنّا جَعَلناهُ قرآناً عَرَبیّاً لَعَلکُم تَعقِلُونَ وَ اِنهُ فِی اُمِّ الکِتابِ لَدَینا لَعَلِیٌّ حَکیمٌ) [۹].

(اِنّا اَنزَلناهُ قرآناً عَربیّاً لَعَلکُم تَعقِلُونَ) [۱۰].

این آیات در این که نزول قرآن با سرشتی زبانی و در قالب عربی صورت گرفته است صراحت دارند.

(وَ اَنَا اختَرتُکَ فَاستَمِع لِما یُوحی) [۱۱].

بدیهی است که گوش کردن وحی وقتی معنا دارد که وحی شکل زبانی و قالب گفتاری داشته باشد.

(وَ ما یَنطِقُ عَنِ الهَوی اِن هُوَ اِلاّ وَحیٌ یُوحی) [۱۲].

مرجع ضمیر «هو» در این آیه، مرجع معنوی؛ یعنی مصدر نطق است که از

یَنطِقُ سابق فهم می شود. به تصریح این آیه آن چه وحی شده عین نطق و گفتار است.

باری، مجموعه آیات یاد شده در کنار بسیاری از آیات و روایات دیگر نشان دهندهِ آنند که سرشت وحی در لایه باطنی آن «گزاره ای» و در لایه بیرونی آن «زبانی» است و فاقد سرشتی تجربی است.

متأ سفانه تاکید افراطی دکتر سروش بر تقدّم آرای بیرون دینی (آن هم آرایی که نوعاً ظنّی و استحسانی اند) بر مضامین درونی دینی، باعث غفلت ایشان از این آیات و بسیاری شواهد نقلی دیگر شده است.

استغراق دکتر سروش در مبانی بیرون دینی باعث شده که نزول دفعی قرآن را انکار کرده [۱۳] و اظهار دارد:

من معتقد نیستم خداوند می دانست که فلان کس فلان سئوال را از پیغمبر خواهد کرد و پیشاپیش آیه ای را حاضر کرده بود که تا او آن سئوال را کرد، آن آیه را همان جا بر پیامبر وحی کند. می توان این مسئله را به این صورت دید که پیامبر با سؤ الی رو به رو می شد، نفس این سؤ ال آن چه را که به منزلهِ جواب به سؤ ال کننده داده می شد، تولید می کرد. [۱۴].

توجه به آیات اول سورهِ دخان که خداوند در آن ها نخست به قرآن و کتاب مبین قسم یاد می کند و سپس بیان می فرماید که ما این کتاب را در شب مبارکی نازل کردیم، روشن می سازد که بیان دکتر سروش در این زمینه چیزی جز اجتهاد در مقابل نصّ نیست.

علاوه بر این، خود قرآن تصریح می کند: نزول قرآن در ماه مبارک رمضان صورت پذیرفته است؛

«شَهرُ رَمَضانَ الذِی اُنزِلَ فیه القُرآن...» [۱۵].

اگر منظور از این آیه نقطه آغاز نزول تدریجی قرآن باشد

نـاگزیر آغـاز رسـالت بایـد در ماه رمضان باشـد؛ در حالی که طبق شواهـد تاریخی مسلّم نزد امامیّه، بعثت رسول خاتم در ماه رجب واقع شـده، از این رو، مـاه مبارک و لیلهِ مبارکه می بایست ظرف نزول تمام قرآن بر پیامبر باشـد نه ظرف شـروع وحی و ظرف نزول آیات اوّلیهِ قرآن. [۱۶].

بنابراین، متون دینی هیـچ گونه سازگاری با «دیـدگاه تجربهِ دینی» در باب وحی ندارد و آن را تأ یید نمی کند، بلکه «وحی» از دیـدگاه درون دینی و متون دینی، ساختـاری دو لا‌یه دارد؛ در یک لا‌یه از آن - که همان نزول دفعی قرآن است - با دیـدگاه گزاره ای سازگار است و در یک لا‌یه از آن - که نزول تدریجی و تنزیلی قرآن است - با دیدگاه فعل گفتاری سازگار است.

پاورقی

[۱] قدر/ ۱.

[۲] دخان ۱ - ۳.

[۳] اسراء/ ۱۰۶.

[۴] فرقان/ ۳۲.

[۵] نساء/ ۸۲.

[۶] شعراء/ ۱۹۳ - ۱۹۴.

[۷] ر.ک/ المیزان، ج ۲، صص ۱۵ - ۱۸.

[۸] شوری/ ۷.

[۹] زخرف/ ۱ - ۴.

[۱۰] یوسف/ ۲.

[۱۱] طه/ ۱۳.

[۱۲] نجم/ ۳ - ۴.

[۱۳] بسط تجربهِ نبوی، ص ۱۶.

[۱۴] ماهنامه آفتاب، شماره ۱۵، صفحه ۷۰.

[۱۵] بقره/ ۱۸۵.

[۱۶] جوادی آملی، عبداللّه، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱، صص ۷۱ - ۷۲.

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹